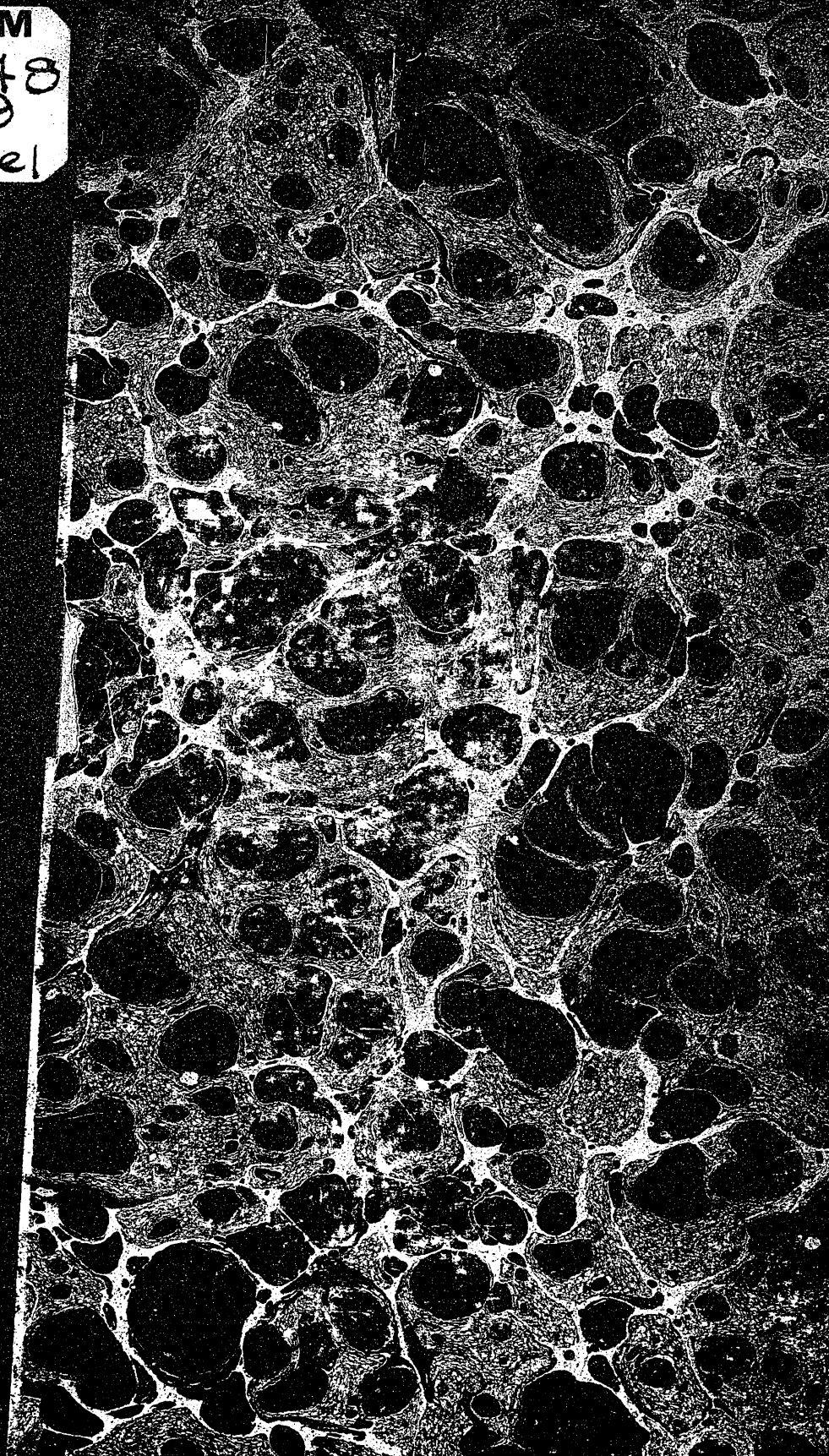


BM

648

9

.Del



Orient. Inst.

Class **291.213.5** Book **D37**

University of Chicago Library

GIVEN BY

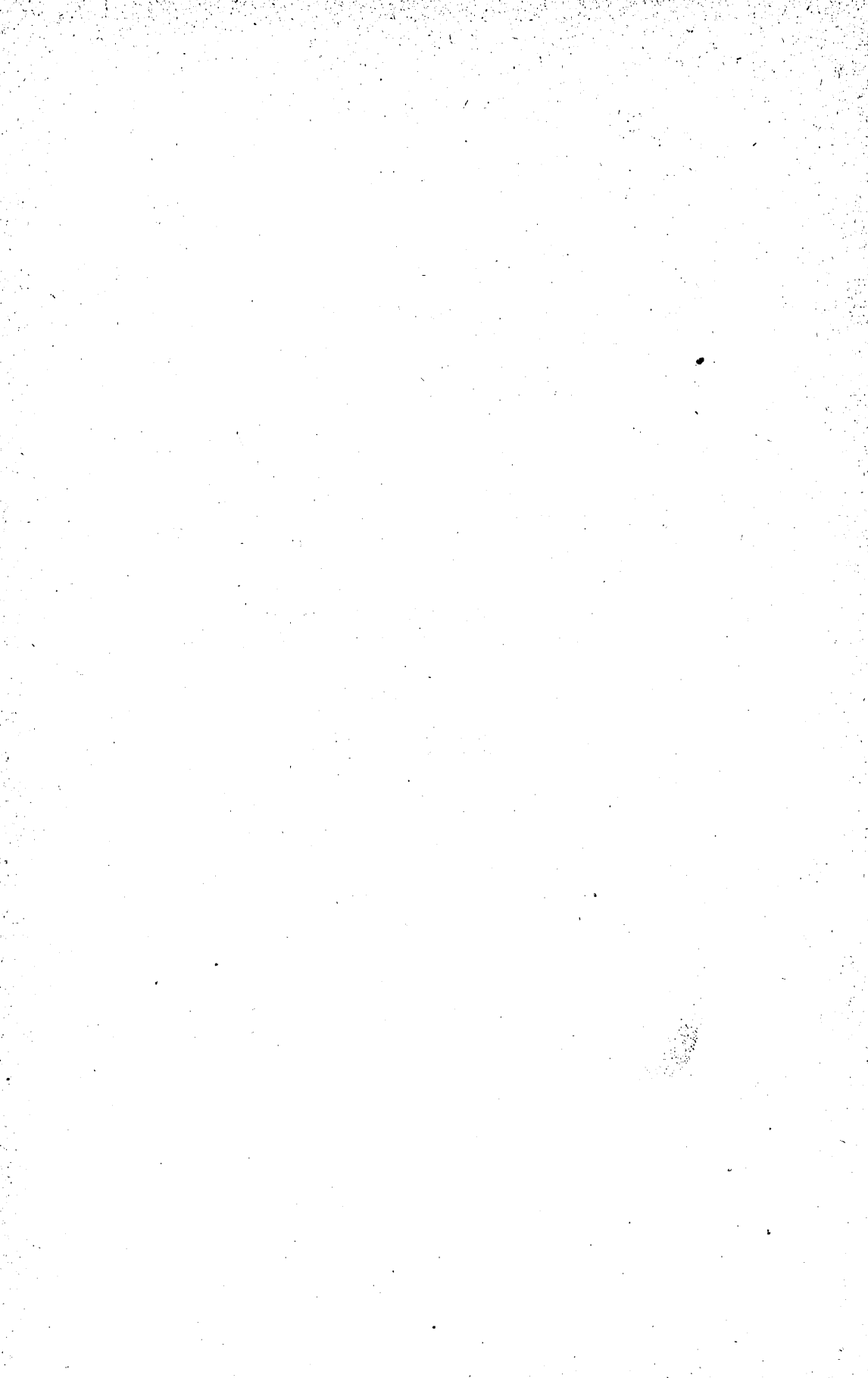
Besides the main topic this book also treats of

Subject No.	On page	Subject No.	On page

3

6219

RECHERCHES
SUR LES
VESTIGES D'UN CULTE DES MORTS
CHEZ LES
ANCIENS HÉBREUX



RECHERCHES

SUR LES

VESTIGES D'UN CULTE DES MORTS

CHEZ LES

ANCIENS HÉBREUX

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE L'UNIVERSITÉ
DE GENÈVE POUR OBTENIR LE GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE

PAR

CHARLES L. DELÉTRA, bachelier ès lettres.

GENÈVE

IMPRIMERIE W. KÜNDIG & FILS, RUE DU VIEUX-COLLÈGE, 4

1902

Y7A98LI 00A01HO
TO Y7A98LI 00A01HO
Y7A98LI 00A01HO

~~HASKELL~~

B M 648

9

D 21

Orient. Inst.

231724

A MES PARENTS

Témoignage d'affection et de reconnaissance

PREMIÈRE PARTIE

Le lendemain de la mort chez les Hébreux.

CHAPITRE PREMIER

L'ANTHROPOLOGIE HÉBRAÏQUE.

Qu'est-ce que la vie pour l'Hébreu ?

Question à laquelle il est difficile de répondre ! En effet, la conception que les Israélites se sont faite de l'homme, de son rôle et de la vie en général a beaucoup varié au cours des siècles. Les idées primitives sur ces sujets se sont développées, compliquées et altérées. L'influence des peuples étrangers, surtout des Cananéens, a transformé ces conceptions ; puis les penseurs, aux époques de réflexion, les ont retravaillées. Nous n'avons donc pas lieu d'être surpris si les documents bibliques nous offrent, non pas une doctrine

systematique, mais plutôt une série d'aperçus. L'Hébreu primitif n'eut probablement qu'une idée très simpliste de sa nature et de sa vie. Comment pourrait-il en être autrement ? Son esprit s'ouvre à peine aux grandes questions cosmologiques ; il a vécu jusque-là d'une vie restreinte ; sa tribu adonnée à un culte rudimentaire, ses troupeaux, la nécessité de subvenir à ses besoins et de lutter contre les intempéries sont ses principales préoccupations. On a peine à croire qu'il ait senti, aussi profondément que le veut Renan, la poésie du désert. Et pourtant, peut-être a-t-il déjà quelques connaissances des principaux mythes babyloniens.

L'homme primitif se considère presque toujours comme homogène, opposé au monde qui l'entoure et qui n'est pas lui.

Mais bientôt certains faits d'observation personnelle l'étonnent, le frappent et le conduisent à une conception déjà plus compliquée, quoique encore bien simpliste. Des phénomènes tels que le rêve, la mort subite, la mort apparente, l'évanouissement, les visions durant lesquelles ses ancêtres, dont les os gisent sur la terre, lui apparaissent sous une forme animée, charnelle, vivante pour ainsi dire ; tous ces phénomènes, auxquels on peut ajouter la vue de l'ombre se détachant sur le sol, agissent sur son esprit : il voit une dualité en lui et par conséquent aussi chez les autres. Il a, à ses côtés, un compagnon, généralement invisible, mais parfois visible, qui vit avec lui. L'Hébreu est ainsi conduit à se représenter d'une façon naïve l'existence d'un autre soi-même.

De cette première étape il n'y a pas loin à la supposition qu'après la mort cet autre moi continue à exister, mais d'une existence restreinte, dans laquelle il n'a pour ainsi dire, ni force, ni vie. Cette existence, il la caractérise par la suppression de toutes les activités habituelles de l'homme. *Les rephaim* ne mangent, ne pleurent ni ne souffrent, etc.¹

L'Israélite, être foncièrement religieux comme la plupart des Sémites, mais fort peu philosophe, ne pouvait pas arriver par lui-même à la notion de l'immortalité de l'âme ou à celle de la résurrection des morts. Il les emprunta pour ainsi dire toutes faites à l'étranger et les adapta de son mieux à son système incomplet. Cet emprunt apparaît dans le livre de Daniel. Il est dit que « plusieurs de ceux qui dorment dans la poussière de la terre se réveilleront, les uns pour la vie éternelle, les autres pour l'opprobre. »

M. le professeur E. Montet montre que cette nouveauté vient de l'influence du Mazdéisme et surtout des idées platoniciennes des Juifs alexandrins. L'idée de l'immortalité de l'âme « s'imposait de toute nécessité à l'examen du Palestinien, parce qu'elle lui était apportée par une puissante civilisation très supérieure à la sienne, parce qu'elle venait combler un déficit très important de sa religion et répondre à un profond besoin jusqu'alors méconnu de sa conscience religieuse². »

¹ Voir Esaïe XXXVIII, 18-19; Ps. VI, 6; XXX, 10; Job VII, 9-10; XIV, 14-19, etc.

² ED. MONTET. *La croyance à la vie future chez les Juifs*. Rev. de l'Hist. des Rel., IX, 321-323.

Est-il besoin, pour prouver cela, de relever l'énorme influence de l'Hellénisme sur le Judaïsme et de montrer l'hellénisation de la version des LXX ?

Ainsi donc, le terme d'*âme*, que l'on rencontre dans l'Ancien Testament, doit être compris dans un sens tout autre que l'actuel. Seuls, les prophètes, sous l'influence de l'inspiration, dans un élan oratoire, parleront d'un principe supérieur spirituel qui anime les hommes : c'est le *rouâkh*. Le récit d'Ezéchiel XXXVII est très suggestif sur ce point. Mais cet élément important appartient à Dieu qui le retire quand il veut¹.

L'Hébreu a plusieurs termes pour désigner la vie.

D'après Genèse II, 7, Dieu insuffle dans les narines de l'homme, être inerte formé d'argile, un souffle de vie : le נשמת חיים et l'homme devient alors un נפש חיה. Ce souffle de vie qui transforme la matière en un être vivant est appelé ailleurs רוח חיים. (Gen. VI, 17), etc.

Dès l'abord nous pouvons distinguer entre les termes de *néphesh* et de *rouâkh*. *Rouâkh* c'est le principe qui fait de *néphesh* un être animé. Le *rouâkh* parti, l'être n'est plus un *néphesh* vivant, mais est encore un *néphesh* : la fonction de vivre lui est enlevée et le *rouâkh* retourne à celui qui l'avait donné, à Dieu. (Ps. CXLVI, 4 et Eccl. XII, 7.)

On nous dit de l'homme évanoui qu'il a perdu le *rouâkh*... il semble mort. Que le *rouâkh* revienne, l'homme renaît à la vie. La reine de Saba, à la vue de la sagesse et de la puissance de Salomon, demeure stupéfaite, et l'hébreu dit naïvement qu'il n'y avait plus

¹ Ex. XXXI, 3 ; XXXV, 31 ; I Sam. X, 6-18, etc.

en elle de *rouâkh* (I Rois X, 5). Cependant la distinction entre *rouâkh* et *néphesh* n'est pas absolue, et souvent on prend l'un pour l'autre. Etymologiquement tous deux signifient la même chose : le souffle.

En général *néphesh* sera seul employé pour désigner la personnalité individuelle, l'homme considéré dans sa totalité, et on ira jusqu'à remplacer le pronom *je, tu, il* par *néphesh* suivi de l'adjectif possessif. Cette personnalité, ce *néphesh* est doué de toutes les activités de la vie : il se repent, aime, déteste, de même qu'il a faim, soif ou chaud.

Quel est, dans le corps de l'homme, le siège du *néphesh*? D'après Lévi. XVII, 11 et Gen. IX, 4, c'est le sang « car le *néphesh* de la chair est dans le sang. » Cela explique le passage de Gen. IV, 10 : « L'Eternel dit à Caïn : la voix du sang de ton frère crie de la terre jusqu'à moi. » En effet, le *néphesh* possède toutes les activités humaines; or, comme il est dans le sang, le sang peut crier.

A la mort, le *néphesh* reste-t-il quelque temps encore dans le corps de l'homme? On ne sait trop. Genèse XXXV, 18; I Rois XVII, 21; II Sam. I, 9; Jonas IV, 3 indiquent qu'avec la mort le *néphesh* quitte le corps. En tout cas, s'il demeure un instant dans le cadavre, il l'abandonne avant le moment de la décomposition.

Il résulte de tout cela que l'A. T. nous fournit des notions un peu incohérentes. Tantôt il nous représente le *néphesh*, après la mort, comme sans mouvement, sans activité, sans vie; tantôt il nous le montre exerçant au contraire une certaine action. (Gen. IV, 10 et Ezéch. XXIV, 8.)

On conçoit aisément la difficulté que l'on a, en présence de semblable incohérence, à reconstituer l'anthropologie rudimentaire des Hébreux.

CHAPITRE II

LES REPHAÏM ET LA NOTION DU SCHÉÔL.

Nous n'essayons pas de donner l'étymologie du mot Schéôl; la question est trop controversée. Il est presque impossible de connaître la vraie origine de ce mot. La traduction la plus plausible serait « l'endroit creux » de *Schââl* creuser.

C'est dans le Schéôl que vivent les *rephaïm*, mot qu'on peut traduire plus ou moins exactement par « ombres. » Ils mènent une existence lamentable, tantôt se promenant sur la terre, tantôt confinés dans le séjour des morts, dans le Schéôl.

Par le nom de *rephaïm* on désigne deux choses : 1^o les ombres des morts, 2^o une population antique, plus ou moins légendaire, qui habitait la Palestine avant la conquête. Stade veut rapprocher ces deux mots et croit que les Israélites, maîtres de Canaan, ont petit à petit considéré leurs prédécesseurs comme des géants et les ont ensuite assimilés à des esprits. Le rapprochement nous semble un peu forcé. Les *rephaïm* signifient les faibles, les débiles, les endormis, les couchés, ce qui n'est pas la même chose que géant !

Le *râphâ*, séparé du corps, en garde cependant les formes extérieures ; il conserve les vêtements, les ornements, les plaies, les défauts de stature ou le port noble qu'avait le défunt. Ceci est très caractéristique. L'Hébreu croit sérieusement que le mort demeure dans l'état dans lequel il était au moment du décès¹. Citons entre autres Esaïe XIV, 9-10. Jacob dit à ses fils qu'ils feront descendre ses cheveux *blancs* dans le Schéôl. David ordonne à Salomon de faire descendre *ensanglantés*, au Schéôl, les cheveux blancs de Shimëi. Dans le Schéôl on reconnaît à leurs blessures ceux qui ont péri de mort violente et Saül se fait tuer pour éviter une mort infamante et pour ne pas arriver mutilé dans le séjour des morts.

Lorsque la sorcière d'Endor évoque l'ombre de Samuel, Saül reconnaît le voyant parce que c'est un vieillard enveloppé d'un long manteau.

Les représentations que se font les Israélites de l'état qui suit la mort, sont assez différentes les unes des autres et ne permettent pas d'établir un système unique.

Au fond, on peut distinguer deux conceptions qui, toutes deux, proviennent de la croyance populaire que le mort continuait à vivre dans son tombeau.

La plus ancienne est assez rudimentaire : le *râphâ* du mort vit avec le cadavre, dans la tombe elle-même, ou tout près de la tombe. Jérémie montre Rachel pleurant à Rama, lieu de sa sépulture. A l'origine, les Hébreux ne se groupaient qu'en familles aussi l'idée d'un

¹ De même dans Homère. « Dans le royaume de Hadès les âmes conservent la taille et les yeux des corps qu'elles ont animés, voire même les habits qu'elles revêtaient au moment de la mort. » (JEAN VIEL. *Idées des Grecs sur la vie future*, p. 26.)

royaume des morts ne pouvait leur venir. Mais, petit à petit, et ceci est le second stade, à mesure que les familles s'agglomèrent en clans, les clans en tribus et les tribus en nation, ils généralisent leurs conceptions et le *râphâ* est considéré, non pas comme un isolé, mais comme un citoyen relevant de l'empire des morts.

Cet empire, le Schéôl, est placé sous la terre. Il s'étend au-dessous des eaux des mers, là où les montagnes prennent racine (Deut. XXXII, 22); c'est le lieu des ténèbres profondes. Des portes et des verrous empêchent les habitants de quitter ce sombre séjour.

L'Israélite parvenu à cette conception dira couramment que le mort est réuni à ses pères, à sa race.

Dans ce royaume, les morts vivent en famille. C'est pour cela que l'Israélite veut être enseveli dans la tombe de sa famille; sinon, il ne pourrait retrouver les siens dans le Schéôl. Barsillaï supplie David de le laisser mourir dans sa ville, près du tombeau de son père et de sa mère. Pour punir sévèrement quelqu'un qui a péché contre sa famille, on l'ensevelit loin de la sépulture de ses ancêtres: il est pour ainsi dire exilé du tombeau de famille. Absalom, révolté contre David, est jeté, après sa mort, dans une fosse au milieu d'une forêt et on amasse sur lui un grand monceau de pierres.

D'autre part, dans Ezéchiël, nous voyons à maintes reprises que les incirconcis seront couchés à part, mais ensemble dans le Schéôl. Ainsi, famille par famille, peuple par peuple, les *rephaïm* sont parqués dans le séjour des morts.

Quel genre de vie mènent-ils dans le Schéôl?

Leur existence est aussi triste qu'on la peut rêver;

aussi la mort est-elle pour les Israélites un tel objet d'effroi, que les suicides sont extrêmement rares; et encore les seuls exemples que nous en connaissions sont-ils motivés par des causes exceptionnelles. Saül se tue pour échapper au déshonneur de tomber vivant dans les mains des ennemis et d'être mutilé par eux; Judas Ischariot cherche dans la mort l'oubli; il espère échapper aux remords.

L'Ecclésiaste déclare qu'il vaut mieux être un chien vivant qu'un lion mort. Il caractérise énergiquement l'existence des *rephaïm* par ces paroles : « Les morts ne savent rien et n'ont aucune récompense; leur amour, leur haine, leur envie ont déjà péri, et ils n'auront plus jamais aucune part à tout ce qui se fait sous le soleil. » « Que connais-tu de plus profond que le Schéol? » s'écrie Tsophar parlant à Job.

Sans doute, ainsi que nous l'avons laissé apercevoir, dans les anciens temps on se représentait le *râphâ* buvant, mangeant, dormant, se réjouissant, se battant même. Pour les premiers Israélites, la vie au delà du tombeau était sensiblement la même que celle d'en deçà. (voyez Esaïe, XIV, 9). Les autres peuples sémitiques avaient plus ou moins cette même conception, mais au cours des siècles tout cela fut transformé. L'habitant du Schéol ne mangera, ni ne boira, ni ne souffrira; il ne pensera pas, il ne se réjouira pas¹. Il ignorera ce

¹ Homère a à peu près la même conception : « Les ombres conservent les facultés de l'âme, mais bien amoindries; elles sont à peu près privées de l'entendement, ne reconnaissant pas les vivants, ignorant ce qui se fait sur la terre à l'exception des cérémonies faites en leur honneur. » JEAN VIEL. *Idées des Grecs*.

qui se passe sur la terre. (Job, XIV, 21.) Silencieuses et sans forces, les ombres restent couchées. Elles ne connaissent pas même Dieu, ne le célèbrent pas, ignorent ce qui se passe sur la terre. Dieu lui-même ne les connaît pas. Chacun a lu les passages des Psaumes où il est dit : « Dans la mort, Seigneur, on ne se souvient pas de toi, qui te célébrera dans le sépulcre ? » (VI, 6.) « Les blessés à mort sont couchés dans le tombeau. Tu ne te souviens plus d'eux ; ils sont séparés de ta main. » « Feras-tu quelques merveilles pour les morts ? les trépassés se lèveront-ils pour te louer ? annoncera-t-on ta bonté dans le tombeau et ta fidélité dans l'abîme ? Connaîtra-t-on tes merveilles dans les ténèbres et ta justice dans la terre d'oubli ? » (LXXXVIII.)

Lieu de silence, terre d'oubli, ténèbres, abîmes, tels sont les noms que l'Israélite, dans son horreur, donne au Schéôl !

Cependant, ici et là, nous voyons percer l'idée que Iahweh peut rappeler les hommes de cet abîme. Le pouvoir de l'Eternel est sans limite et, grâce à lui, Elie peut rendre la vie à l'enfant de la veuve de Sarepta. En outre, les enchanteurs et les sorciers, croyaient, avaient le pouvoir de faire remonter sur terre l'esprit enfermé dans le Schéôl. Mais ils n'y arrivaient qu'au moyen de formules magiques. Seuls donc les enchantements et la toute puissance de Iahweh pouvaient exceptionnellement forcer les portes du royaume éternellement fermé.

« Au fond, ici aussi, l'Hébreu n'a pas d'idée très précise sur ce simulacre d'existence dans le Schéôl ; il ne se représente pas comment peut avoir lieu cette étrange

transformation du cadavre, privé de tout mouvement et de toute vie, en cette apparence débile, propre au *râphâ*, qui n'est point rien, mais qui est à peine quelque chose dans sa torpeur léthargique, et que la mort a dépouillé de toute force vitale, sans lui ravir cependant comme la faculté de végéter¹. »

CHAPITRE III

La mort survenue, que fait-on du cadavre? Le premier devoir à remplir vis-à-vis du mort est de lui fermer les yeux, puis on le baise sur le visage. Le Nouveau-Testament nous apprend qu'on lave le cadavre et qu'on l'entoure de bandelettes. Nous ne savons pas si ces dernières pratiques étaient usitées dans les anciens temps.

Les survivants expriment leur douleur de différentes manières. Ils déchirent leurs vêtements ou bien revêtent le costume de deuil, c'est-à-dire se ceignent du sac. Ils enlèvent leurs sandales et se voilent la tête. Les transports de la douleur poussent l'ami du défunt à se coucher par terre, à couvrir sa tête de cendres. En l'honneur du mort, les parents coupent une partie de leur chevelure, de leurs sourcils, de leur barbe. Les assistants poussent des cris violents, pratiquent parfois dans leur chair des incisions. Le jeûne observé jusqu'à ce moment est rompu et on célèbre un repas

¹ ED. MONTET. *Croyance à la vie future chez les Juifs.*

funéraire. Peu après la mort commence le chant funèbre; les femmes de la maison s'asseyent à terre, pleurent et crient : ho, ho, hi ou ha, exclamations accompagnées du titre du défunt dans la famille : mon frère, ma sœur, mon seigneur (Jérémie XXII, 18, XXXIV, 5). Le même cri de douleur résonne lors de l'enterrement qui a lieu le jour de la mort. Le Nouveau-Testament parle aussi de joueurs de flûtes qui accompagnent le cortège.

Plusieurs des usages mentionnés ci-dessus peuvent être interprétés comme des signes de douleur. Ewald voit en tous une manifestation bruyante de l'affliction. Les Orientaux, nous le savons, exagèrent souvent leurs sentiments et recourent très volontiers au symbolisme. Cette explication, nous l'admettons pour plusieurs de ces usages, pour les chants funèbres, les cris de douleur et peut-être pour d'autres.

Cependant, nous nous posons cette question : comment se fait-il que beaucoup de ces usages soient devenus conventionnels avec le temps et que les Israélites aient continué à les pratiquer lorsqu'ils n'en connaissaient plus la signification; nous nous demandons pour quel motif ces usages se retrouvent, non seulement chez les Sémites, mais aussi chez les Indo-Européens, peuples qui n'exagèrent pas la douleur, mais la cachent plutôt... et surtout nous nous demandons pourquoi, à des époques différentes, la loi s'est élevée avec tant de force contre quelques-unes de ces coutumes (Deut. XIV, Lévi. XIX, 28, XXI, 5). Ne serait-ce point parce que ces usages sont inspirés par le désir d'honorer le mort, de lui rendre une sorte de culte?

A l'origine, l'Hébreu nomade, vivant seul avec sa famille, n'eut pas de nécropole; il enterrait ses morts sous le seuil de sa tente ou non loin d'elle; touchante coutume! Il ne voulait pas se séparer de celui qui, pendant de longues années, avait vécu à ses côtés. Samuel et Joab (I Sam. XXV, I Rois, II, 34; II Rois, XXI, 18) sont enterrés dans leur demeure; Manassé est enseveli dans le jardin de sa maison. Cela porte à croire que dans les temps primitifs le mort ne fut pas considéré comme cause de souillure: La croyance à l'impureté des morts naquit peut-être avec le Jahwisme; en effet, M. Léonce André fait remarquer que les textes de l'Ancien-Testament qui déclarent le mort impur sont postérieurs à l'exil ou en sont tout au plus contemporains.

Plus tard, on utilisa les cavernes, si nombreuses dans le sol rocheux de la Palestine; la première habitation des vivants devint ainsi l'habitation des morts. Tout d'abord, on laissa les cavernes telles quelles; avec le temps on corrigea la nature; on rendit ces sépultures plus pratiques, moins faciles à violer; on les agrandit, on les régularisa, on ménagea à l'intérieur du roc ces chambres sépulcrales qui pouvaient servir à toute une famille et qui sont semblables à celles des Phéniciens¹. Entre deux inhumations on fermait les cavernes avec de grosses pierres. On prenait des précautions excessives pour empêcher que les cercueils fussent violés. Quelqu'un voulait-il pénétrer dans les tombeaux, il avait à affronter toutes sortes de dangers :

¹ PERROT ET CHAPIEZ. *Hist. de l'Art.*

puits cachés dans l'obscurité, lourdes portes de pierre se fermant automatiquement sur lui et le retenant prisonnier jusqu'à ce que la faim et la soif aient délivré son âme des souffrances.

Tout cela témoigne de la terreur qu'on avait de voir profaner les ossements des morts.

CHAPITRE IV

Après cet exposé nécessaire des notions anthropologiques et des coutumes funéraires des Israélites, nous allons aborder le sujet principal de notre étude : les traces du culte des morts chez les Israélites. Quelques mots d'abord sur la méthode que nous allons employer.

Jusqu'à présent nous avons marché sur un terrain assez sûr ; les nombreux textes de l'Ancien-Testament qui parlent du Schéôl, permettent à l'historien d'exposer avec passablement de clarté les idées des Hébreux sur le royaume des morts. Nombre de savants ont publié sur cette question des travaux remarquables qui font autorité en la matière.

Le problème qui va nous occuper repose sur un terrain moins solide. Nous aurons à étudier de près des textes peu précis, dispersés ici et là, sans lien entre eux ; il nous faudra peser soigneusement leur valeur, découvrir leur sens. Encore, si ces textes offraient un point d'appui solide, le travail serait relativement facile !

Mais hélas, les passages les plus importants sont souvent les plus sujets à caution, et dans bien des cas l'exégète, se débattant au milieu de difficultés inextricables, serait obligé de jeter le manche après la cognée s'il ne trouvait ailleurs aide et secours.

Les peuples de l'Orient sont immobiles ! Ils n'ont pas l'activité, l'amour de la nouveauté, la passion du progrès, qui animent et stimulent les races caucasiques.

Le Sémite, autant que le Chinois et que l'Hindou, est rétif à tout changement ; et s'il est un domaine où il demeure particulièrement stationnaire, c'est le domaine social et religieux.

L'Islamisme, malgré l'influence profonde qu'il a exercée sur ses adhérents, n'a pas réussi à faire disparaître une multitude de coutumes et de traditions qui remontent aux temps les plus anciens. Et le voyageur qui parcourt aujourd'hui les sables de l'Arabie et les montagnes de la Palestine peut à bon droit se croire en présence des patriarches de la Genèse. Il a sous les yeux les mêmes nomades, avec les mêmes vêtements, les mêmes coutumes, les mêmes formules !

Aussi trouverons-nous souvent dans les mœurs des Arabes, l'explication de certaines coutumes étranges des Israélites. Il faut aussi parler d'une autre source de renseignements plus abondante encore. L'étude des civilisations phénicienne, assyrienne et babylonienne jette une lumière souvent très vive sur les us et coutumes des fils de Jacob. Ne l'oublions pas, Israël est étroitement apparenté, au point de vue social, à ses plus proches voisins.

Il est sorti du groupe sémitique. Abraham a habité Ur en Chaldée, nous dit la Bible; ses descendants ont conservé de nombreuses attaches avec leur première patrie. D'autre part les Cananéens, plus développés, plus civilisés que les envahisseurs de leur pays, ont laissé sur leurs conquérants une empreinte ineffaçable.

Les Assyriens-Babyloniens ont, sur la religion, et principalement sur les conceptions relatives au lendemain de la mort, des idées très voisines de celles des Israélites. Pour prouver notre dire nous empruntons ici quelques lignes au remarquable ouvrage de M. Alfred Jérémias : « Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode. » « Le rapport étroit qui existe entre la langue, les coutumes et les notions religieuses des Sémites babyloniens et assyriens d'une part et des Israélites de l'autre est vraiment extraordinaire. Cette merveilleuse connexion se retrouve à tout moment; on la voit apparaître surtout à l'époque primitive. Par Abraham le Babylonien passèrent dans la nouvelle race élue tout le caractère et les aptitudes des vieux Sémites. Mais c'est dans le domaine des notions et des coutumes relatives au lendemain de la mort que l'Ancien Testament semble avoir conservé le plus fidèlement les traditions d'origine babylonienne.

La religion révélée ne pénétra guère sur ce terrain, l'au delà restant voilé pour elle; les représentations originaires de la patrie primitive purent demeurer intactes. »

Ainsi donc nous trouverons dans les cylindres ou dans les inscriptions babyloniennes, plus explicites,

heureusement, que les documents bibliques, un commentaire sûr et utile qui maintes fois nous permettra légitimement d'interpréter, d'expliquer et de redresser des passages obscurs. Grâce à l'assyriologie et à l'étude des mœurs des Arabes, nos notions sur l'Ancien Testament se complètent et se synthétisent de plus en plus.

Si nous étions dans un autre pays que la Palestine, nous aurions pu songer à interroger les tombeaux ; nous en aurions peut-être trouvés de fort anciens et peut-être aurions-nous eu le bonheur de découvrir quelques inscriptions funéraires de grande importance, comme celles du sarcophage d'Eschmun-Azar et de son père Tabnit, rois phéniciens. Cette voie nous est fermée. Pourquoi donc ? Ce ne sont pas les tombes qui manquent en Palestine ! Hélas ! la plupart de ces tombeaux qui abondent aux environs de Jérusalem sont d'époque récente ¹.

Dans le Cédron, les tombes monumentales d'Absalom, de Zacharie, de Josaphat, des rois de Juda sont très postérieures. Cependant, il se pourrait que quelques-uns des tombeaux de la vallée de Ben-Hinnom remontent à l'époque des derniers rois de Juda. Le monolithe égyptien à Siloë semble assez ancien ; peut-être est-il du temps d'Ezéchias, mais il n'offre que de faibles débris indéchiffrables d'une inscription en lettres phéniciennes ; et il n'est même pas tout à fait prouvé que ce monolithe ait servi de tombeau.

A l'est du Jourdain, sur le territoire de Ruben et de Gad, se trouvent beaucoup de ces menhirs qu'on élevait

¹ PERROT ET CHIEPIEZ. *Arch. funéraire en Judée.*

sur les sépulcres, de ces sortes de cavernes artificielles formées de blocs énormes, semblables aux dolmens druidiques. Malheureusement, on ne peut décider si ces sépultures doivent être attribuées aux Hébreux ou aux peuples cananéens des temps de la conquête. De plus, comme on ne les a pas encore fouillés, on ne peut dire avec certitude si tous sont des tombeaux, ou s'il y a parmi eux des autels ou de simples témoins d'actions mémorables.

Bref, l'architecture funéraire ne peut nous fournir que des données encore trop peu étudiées pour être d'une grande utilité. L'étude des coutumes funéraires, les textes bibliques et l'archéologie nous apportent des renseignements plus précis. Cependant, disons-le, nous ne pourrions procéder le plus souvent que par hypothèses plus ou moins probables. Les nombreux peut-être et les fréquents points d'interrogation dont Ernest Renan aurait voulu émailler son histoire d'Israël seraient dans notre recherche souvent à leur place.

DEUXIÈME PARTIE

Recherches sur les coutumes funéraires.

CHAPITRE I

LE VÊTEMENT DE DEUIL.

§ 1.

Lorsque le mourant avait fermé les yeux, ses parents et amis déchiraient leurs vêtements, revêtaient le sac, ôtaient leurs sandales, jetaient de la cendre ou de la poussière sur leur tête et parfois se voilaient la figure. Plus tard, l'usage de ces démonstrations s'étendit et on en vint à les pratiquer, non plus seulement à cause d'un deuil, mais comme expression de la douleur en général (II Sam. XV, 30 ; Jérémie XIV, 3). Le *sac* ne doit pas être identifié avec les sacs dont on se sert habituellement comme récipient et dont les fils de Jacob, descendant en Egypte, firent usage ; c'était

plutôt une sorte de pagne, une étoffe placée autour des reins. Esaïe III, 24 dit que c'était un vêtement étroit. L'expression, mettre un sac autour des reins, montre qu'il s'agissait d'une pièce d'habillement. Parfois, il servait de seul et unique vêtement (Esaïe XX, 2; Esaïe XXXII, 12), parfois aussi on le plaçait sous les autres habits. On le gardait pendant la nuit, on se couchait le sac aux reins (Esaïe LVIII, 5).

Pourquoi le revêt-on dans le deuil? Pour découvrir la signification de ce costume symbolique nous allons étudier dans quelles circonstances on le revêt, car, nous l'avons dit, il n'est pas utilisé uniquement en signe de deuil. Les vaincus le portaient pour demander grâce à leur vainqueur. Les serviteurs de Ben-Hadad, roi de Damas, assiégés par Achab à Aphek, mettent des sacs sur leurs reins et une corde autour de leur tête; ainsi vêtus, ils implorent la miséricorde du roi d'Israël en faveur de leur maître (I Rois XX, 31). C'est donc ici une coutume syriaque qui exprime l'humiliation dont le vaincu est rempli. Achab se laisse toucher par ces témoignages d'humilité; donc, les Israélites ne sont pas étrangers à cet usage. Le sac, probablement, a été longtemps le vêtement des esclaves. Dans beaucoup de cas, le sac paraît avoir un but religieux marqué. De Esaïe, XX, 3, Schwally¹ voudrait déjà conclure que le sac est le vêtement habituel du prophète; mais cette déduction nous semble un peu osée. Il serait plus facile de prouver que le sac est employé dans bien des cas pour supplier Dieu, pour obtenir de lui une grâce, pour fléchir son

¹ SCHWALLY. *Leben nach dem Tode*, p. 12.

courroux, pour faire preuve de repentir. Voyez plutôt I Rois XXI, 27, où Achab, après avoir entendu les reproches d'Elie au sujet du meurtre de Naboth, déchire ses vêtements et met un sac sur son corps. Aussi Iahweh s'écrie : « As-tu vu comme Achab s'est humilié devant moi ? » Pendant le siège de Samarie, Achab porte un sac sous ses vêtements dans le but de fléchir l'Eternel ; et c'est bien là son intention, car il vient de dire à une femme : « Si l'Eternel ne te sauve pas, avec quoi te sauverai-je ? » (II Rois VI, 27.) Quand Jonas annonce à Ninive la menace du châtiment éternel, le roi et toute la population revêtent le sac et crient à Dieu avec force. » (II Rois XIX, 1 ; Daniel IX, 3 ; Néhémie IX, 1 ; Esaïe XV, 3.) L'auteur de Ps. XXXV dit : Je revêtais un sac, j'humiliais mon âme par le jeûne, je priais, la tête penchée sur mon sein.

Dans maints autres passages, revêtir le sac a un sens et un but religieux.

Schwally¹ suppose que le sac est un vieux costume. Il voudrait voir dans les ceintures de feuilles d'Adam et d'Eve la première origine de ce vêtement. Petit à petit, les habits se seraient perfectionnés ; et ainsi qu'il arrive à beaucoup de vieilles choses, on aurait considéré le sac comme saint, et on aurait persisté à l'employer dans un but religieux. La même coutume, du reste, se retrouve chez les anciens Arabes.

Un autre passage de l'Ancien-Testament semble donner une autre origine au sac. Nous voyons au livre des Chroniques que le roi Chanum insulta les ambassadeurs

¹ SCHWALLY. *Leben nach dem Tode*, p. 12.

de David, les tourna en dérision en coupant leurs habits jusqu'aux reins. Le sac ainsi serait une mutilation des vêtements. Avec le temps, il a pu prendre ce sens, mais originellement, il n'avait pas cette signification. D'autant plus qu'on passe au cou des ambassadeurs une corde, signe d'esclavage, et que la corde ne fait pas partie du vêtement de deuil.

Parfois les amis du mort se dépouillaient de tout vêtement. Michée I, 8 nous dit que le parent du mort se promène dépouillé et nu ; M. Frey oppose que le mot hébreu employé ici ne signifie pas toujours « être nu, » mais bien être vêtu du vêtement de dessous seulement. Nous ne pouvons accepter son explication ; Esaïe est bien complètement nu puisqu'il enlève jusqu'au sac qui est autour de ses reins ! Se scandalisera-t-on de voir un prophète se promener en si léger appareil, nous répondrons que les Orientaux n'ont pas du tout les mêmes notions que nous sur la pudeur. Se mettre à nu a aussi une signification religieuse. Saül, saisi par l'esprit de l'Eternel, se dépouille de ses vêtements, prophétise devant Samuel et reste nu, couché sur la terre, un jour et une nuit.

De tout ceci, il résulte qu'on revêt le sac dans deux intentions : 1^o Témoigner de son humilité, en portant le vêtement d'un esclave, 2^o accomplir un acte religieux.

Voulait-on, en prenant le sac, revêtir la livrée de l'esclavage, on indiquait peut-être par là que l'on se reconnaissait l'esclave dévoué du mort ; considérait-on au contraire le sac comme un costume sacré, on montrait alors que l'on considérait le fait de participer à la solennité

funéraire comme un rite religieux pratiqué à l'intention du mort.

M. Frey s'insurge contre la seconde de ces interprétations et déclare qu'au lieu d'accomplir un rite en l'honneur du mort, les survivants montraient qu'ils reconnaissaient dans le coup qui les frappait la main terrible de Iahweh ! Mais comment faire concorder cette interprétation avec l'ancienneté du sac dont l'emploi remonte bien avant l'introduction du Jahwisme en Israël ?

Toutefois il se peut aussi que dans les anciens temps l'Hébreu, en revêtant le sac, s'inclinait non pas devant Iahweh, puisqu'il n'était pas encore reconnu comme le dieu d'Israël, mais devant la divinité que l'Israélite primitif implore habituellement.

§ 2.

David, lors de la révolte d'Absalom, ôte ses sandales et pleure. C'est l'application à toute grande souffrance des signes de douleur habituellement pratiqués lors de la mort d'un parent (Esaïe XX, 2).

L'Eternel ordonne à Ezéchiel, devenu brusquement veuf, de ne pas se lamenter et de s'abstenir de toute pratique de deuil.

Enlever ses sandales est aussi un signe que les Hindous observent encore. Les Arabes et beaucoup de peuples orientaux n'entrent que déchaussés dans les mosquées ; fouler de sa chaussure le sol sacré est pour eux commettre un sacrilège. De même chez les Israélites : Iahweh au milieu du buisson ardent ordonne à

Moïse d'ôter les souliers de ses pieds, « car le lieu sur lequel tu te tiens est une terre sacrée » (Ex. III, 5).

Un ange apparaît à Josué et lui ordonne pour la même raison de faire semblable chose.

Enlever ses sandales est une vieille coutume et les vieilles coutumes, parce qu'on en ignore la signification, deviennent saintes¹.

§ 3.

Répandre de la cendre et de la poussière sur la tête (Michée I, 10; Jérémie VI, 26) ou poser la main sur la tête sont aussi des pratiques usitées en cas de deuil. Cet usage de la cendre a une origine obscure (II, Sam. XIII, 19; Jérémie II, 37). MM. Schwally et Marti croient que primitivement on prenait pour cela la poussière de la tombe et les cendres des aromates brûlés en l'honneur du mort (II, Chron. XVI, 14). Cet usage serait simplement le reste des coutumes archaïques. Les Arabes, en effet, placent dans les mêmes circonstances de la poussière sur leur tête. Nous ne croyons pas que ces actions aient d'autre but que celui de prouver la douleur. Nous ne leur donnerons pas une valeur religieuse.

L'habitude de se voiler la tête est très fréquemment mentionnée. Parfois on se contentait de se voiler la bouche ou la barbe. Smend croit que les amis du mort veulent prouver que leur douleur les empêche d'avoir

commerce avec leurs voisins et leur interdit de parler. Mais comment concilier cette supposition avec les gémissements, les plaintes que faisaient entendre les parents ; les personnes réunies dans la chambre mortuaire célébraient les louanges du trépassé !

Le but de cette action doit être différent. Procédons par analogie : La Genèse nous raconte que Judas prit sa belle-fille pour une prostituée, car elle était couverte d'un voile. Or, nous savons que les collègues de prêtres voués à Astarté entretenaient des prostituées et des prostitués sacrés, et qu'à certaines époques les Israélites ne se faisaient pas faute d'aller vers eux. Le voile qui recouvrait Tamar faisait partie du costume des prostitués sacrés, c'était donc un vêtement religieux. Mais ici, nous rencontrons une difficulté. Se voiler en signe de deuil est traduit en hébreu par un autre verbe que celui employé dans le récit de Tamar. Il se pourrait donc qu'il n'y ait pas grande analogie entre les deux coutumes. Allons plus loin. Moïse, paraissant devant l'envoyé de Iahweh, se cache le visage (Ex. XXXVI) ; Elie, effrayé de l'apparition de l'Eternel sur le mont Horeb, cache son visage avec son manteau (I Rois XIX, 13). Nous savons aussi que l'homme ne devait pas voir le visage du Saint des Saints (Genèse XIX, 11, Lot à Sodome ; Ex. XIX, 21 ; XXXIII, 20). « L'homme ne peut pas me voir, moi Iahweh, et vivre. » Le livre d'Esther nous montre que lorsque les sujets s'approchent de leur roi, ils se voilent la face (Esther VII, 8) ; et nous savons que les rois orientaux se faisaient adorer comme des dieux. Tout cela paraît indiquer un rite. Serait-il imprudent de généraliser et de voir aussi dans la cé-

rémonie funèbre une marque de vénération religieuse ? Nous ne croyons pas.

Cependant le Lévitique ordonne aux lépreux de se voiler la bouche (Lév. XIII, 45), mais cette législation est des plus récentes et il pourrait se faire que l'attitude commandée par la loi aux lépreux doive exprimer l'humiliation de celui que Dieu a jugé bon de frapper, car, rappelons-le nous, le malheur était considéré par les Juifs comme la punition du péché.

§ 4.

Voici maintenant la plus connue des manifestations extérieures du deuil : déchirer ses vêtements.

Nous n'avons pas l'intention de citer tous les passages qui mentionnent ce trait des mœurs orientales : semblable énumération serait longue et oiseuse. Cette coutume a-t-elle une portée religieuse ? Oui, semble-t-il. Ezéchias, après avoir entendu les moqueries du général de Sanchérib, ne déchire-t-il pas ses vêtements et n'entre-t-il pas dans la maison de l'Eternel ? I Rois XXI, 27, montre Achab déchirant ses vêtements et jeûnant devant l'Eternel ; et l'Eternel dit à Elie : « As-tu vu comme Achab s'est humilié devant moi ; à cause de son humiliation je ne le punirai pas, mais je punirai son fils. »

Les Assyriens allaient sur la tombe de leurs ancêtres en habits déchirés. Assurbanipal raconte dans une de ses inscriptions : « Durant le chant funèbre, pendant que les libations étaient offertes aux mânes des rois

mes ancêtres, je revêtis un vêtement déchiré..., je fis du bien aux dieux et aux hommes, aux morts et aux vivants ».

* * *

Quelle est la signification originelle de toutes ces coutumes ? Pourquoi lors d'un décès revêtait-on le sac, déchirait-on ses vêtements, posait-on ses sandales et se voilait-on la tête ?

Nous le savons, dans les temps postérieurs à l'exil, on considéra ces usages comme des signes d'affliction. Mais remarquons que les usages se conservent des siècles et des siècles durant ; le sens premier en est depuis longtemps oublié, une autre signification s'y est substituée, la coutume continue à demeurer telle quelle, avec ses formes incomprises ou mal comprises.

Ce fait est universel dans l'histoire de la civilisation. Il frappe surtout chez les Sémites, race essentiellement conservatrice. L'histoire d'Israël en offre maints exemples ; et les Arabes d'aujourd'hui, musulmans de pensée, de croyance et de civilisation, gardent précieusement des us du temps passé, restes indestructibles de leur antique polythéisme. Nous croyons que ce costume de deuil est probablement antérieur à l'introduction du Jahwisme en Israël. Il semble faire partie du bloc de traditions et de formes du culte qu'a légué à l'Israël postmosaïque la période durant laquelle les Hébreux croyaient à l'Eudémonisme, bloc que les fils de Jacob ont reçu comme part de l'héritage purement sémitique.

Il est fait mention de ces usages dans les textes anciens, dans Amos, dans le Proto-Esaïe et dans Michée. Ces coutumes se retrouvent chez d'autres peuples sémitiques vivant de la vie nomade ou l'ayant vécue à l'époque patriarcale.

Remarquant que ces usages ont été ensuite employés dans un but religieux pour s'approcher d'un lieu saint, pour parler à Iahweh, pour l'implorer, nous avons le droit de reconnaître en eux, à l'origine, un caractère religieux. Ils ne s'adressent pas à Iahweh, puisque Iahweh n'est pas encore connu. L'acte de vénération doit probablement s'adresser au mort. Aux yeux des survivants la mort est une sorte de piédestal sur lequel s'élève et grandit la personnalité disparue ; le parent ou l'ami du trépassé donne ces marques de respect devant le *néphesh* qui vient de quitter le corps.

Il serait osé, pensons-nous, de tirer de cette seule étude, la conclusion que le culte des morts existait dans l'antique Israël ; cependant nous croyons voir là un indice de ce culte ; la suite de notre travail viendra confirmer cette hypothèse.

Nous disons indice et hypothèse car on pourrait expliquer autrement ces usages. Quelques savants envisagent ces coutumes comme inspirées par la crainte des esprits des morts. Les Israélites auraient vu dans les décédés des esprits méchants doués d'une certaine puissance et pouvant causer des maladies et des accidents. L'action de ces esprits s'exercerait sur les habitants de la maison mortuaire. De crainte d'être frappés par eux, les survivants se rendraient méconnaissables par ce changement dans leurs habits et par

la tenue habituelle du corps. L'explication semble étrange à première vue ; elle cesse de l'être autant, lorsqu'on étudie les coutumes des peuples animistes qui existent encore aujourd'hui où, évidemment, le mort est presque toujours un être mal intentionné ¹.

Cette explication peut avoir joué un certain rôle dans la formation des rites funèbres. Toutefois la suite de notre étude nous empêchera d'adopter complètement cette signification donnée aux coutumes de deuil. On s'explique mal, on ne s'explique même pas du tout le rôle du chant funèbre qui appelle le mort : « Hélas mon frère », et le rôle du repas mortuaire, si les rites funèbres n'ont pas d'autre but que celui d'empêcher les esprits des morts de reconnaître la maison où ils ont vécu et les amis et parents qu'ils ont connus.

CHAPITRE II

LES MUTILATIONS.

L'Ancien Testament mentionne deux sortes de mutilations : 1^o mutiler sa chevelure ². 2^o faire des incisions dans la chair, peut-être aussi imprimer des caractères sur soi ³. Ces usages étranges apparaissent chez les prophètes, preuve de leur ancienneté. Amos,

¹ AUBERT. *Vie après la mort chez les Israélites.*

² Lév., XIX, 27-28, XXI, 5. Deut. XIV, 1.

³ Lév., XIX, 26, 27. Deut. XIV, 1.

Michée, Esaïe, Jérémie, Ezéchiel parlent de têtes rendues chauves par suite de deuil ; I Rois (XVIII, 28), Jérémie, Ezéchiel, etc., mentionnent les incisions.

Occupons-nous tout d'abord de la *tonsure*.

§ 1. La Tonsure.

Tantôt les survivants coupaient en rond les coins de leur chevelure, tantôt ils se faisaient des places chauves sur la tête ; on allait jusqu'à détruire les coins de la barbe ou à se raser les sourcils entre les yeux. On jetait au loin la chevelure coupée, nous apprend Jérémie : « Coupe ta chevelure, jette-la au loin. » Le verbe *chalaph*, jeter, ne donne aucune indication. Les termes employés sont *gazaz* et *kharach*, couper, tondre ; *gazaz* en arabe, signifie faucher les céréales. — La chevelure était un ornement chez les fils de Jacob ; la masse opulente de cheveux qui couronnait la tête d'Absalom faisait l'orgueil de ce jeune homme. Par contre, un chauve était l'objet de la dérision. Les jeunes garçons de Béthel se moquent d'Elisée et l'accueillent par ces cris : « Monte chauve, monte chauve ! » II Samuel X, 4, donne la même signification méprisante au fait de couper la barbe de quelqu'un. On ne peut pas déduire de Jérémie II, 16, que la tonsure fût une marque d'esclavage. Le verbe *karach* employé ici signifie briser dans le sens de la longueur. Or briser le sommet de la tête n'égale pas tondre.

Nous savons que porter la chevelure dans toute sa longueur faisait partie du vœu des Naziréens, hommes

spécialement consacrés à la divinité : Samson, Samuel, etc. Des textes assez nombreux montrent que se raser la tête était un acte religieux. Les deux extrêmes ainsi semblent avoir l'un et l'autre une portée religieuse. Esaïe (XXII, 12), ordonne aux Jérusalémites, de la part de Dieu, de se raser la tête. Dans un autre passage (XV, 2), il ordonne aux habitants pleins de douleur « de monter au temple et sur les hauts lieux pour pleurer ; toutes les têtes sont rasées, toutes les barbes sont coupées ». Ailleurs « l'Eternel rasera lui-même la tête et le poil des pieds et la barbe avec un rasoir pris à louage » (Esaïe VII, 20).

D'autres passages, tout aussi nombreux, n'indiquent là qu'une simple manifestation de douleur (Ezéchiel VII, XXVII, Amos VIII, etc.).

De nouveau, nous voyons le sens originel perdu. Nous croyons, en effet, qu'on ne se rasait la barbe et la chevelure que lors d'un deuil, et qu'on le faisait primitivement dans un but religieux. Peut-on considérer cet acte comme un sacrifice fait au mort ? Qu'est-ce qui pourrait nous amener à cette conclusion ? C'est tout d'abord la constatation que chez beaucoup de peuples et particulièrement chez les peuples sémitiques¹, se couper la chevelure est un sacrifice fait aux morts. Est-il besoin de rappeler que chez les Grecs, dans Homère, Euripide, Eschyle, Sophocle, chez les Romains, dans Ænnius et Ovide, les amis sacrifiaient leur chevelure au mort ? Hérodote nous apprend qu'après la défaite de Platée,

¹ Nous nous servons du terme générique de peuples sémitiques faite d'un meilleur ; nous savons qu'il ne correspond pas exactement à la vérité.

les Perses vaincus coupèrent leur chevelure et tondirent leurs chevaux et leurs mulets, en l'honneur de leur général Masistios.

Jérémie nous montre que les Philistins, en signe de deuil, se tondaient et se faisaient des incisions. Xénophon dans la Cyropédie nous rapporte la même chose des Babyloniens et des Arméniens. Dans la description du deuil de la tribu des Banû-Abs, à la mort de Shadâd, père du héros Antar, il est dit : « Quand les Banû-Abs furent arrivés sur le lieu du combat, ils rasèrent les crinières de leurs chevaux et se répandirent en plaintes. »

Le Kitâb el Aghâni rapporte qu'aucune femme de la tribu des Banû-Mughîra ne manque de déposer sa chevelure sur la tombe du héros qu'elle pleure : « Poser sa chevelure sur la tombe du défunt, dit M. Goldzieher, semble bien être un acte de culte. D'autant plus qu'il paraît probable qu'avant Mahomet on se rasait la chevelure auprès de la Kaaba et que l'on jurait, « par celui en l'honneur duquel on se rase la chevelure, » c'est-à-dire par Dieu¹. »

Wellhausen rapporte que les femmes arabes coupent leur chevelure lors d'un décès et que l'on en vint à voir dans cet acte un sacrifice. Les Arabes, lors du meurtre d'un ami, ne se coupent les cheveux sur la tombe du décédé qu'après avoir assouvi leur vengeance.

Les Phéniciens se coupent les cheveux dans un but religieux. « A la solennité de la mort d'Adonis, dit Lucien, les fidèles se tondent la tête pour montrer leur tristesse. »

¹ GOLDZIEHER. *Le culte des ancêtres chez les Arabes.*

Il y avait des coupeurs de cheveux dans les temples d'Astarté. Des inscriptions carthaginoises appellent certaines personnes des *gallab Elim* soit textuellement « tondeurs pour les dieux » ; M. Pietschman traduit ce mot en allemand par « Gottscheerer » ; ils étaient chargés de couper les cheveux des fidèles ; peut-être devaient-ils rendre le même service aux prêtres. Le savant allemand estime que l'usage de se couper les cheveux dans un but religieux était une imitation des pratiques funéraires, et il ajoute : « Dans cet usage se trouvent deux choses : le désir de prouver au mort la douleur qu'on ressent de sa perte, la croyance que la substance des cheveux renferme une force de vie particulière ; cette cérémonie vient toujours à la fin de la solennité ; celui qui avait des obligations envers le mort devait renvoyer cette cérémonie jusqu'à ce qu'il s'en fût libéré. »

Cette étude comparative des mœurs des Sémites a bien sa valeur ; mais ce qui nous semble apporter la plus forte preuve du caractère religieux de cette mutilation, ce sont certains passages législatifs du Lévitique et du Deutéronome.

Quoiqu'en dise Dillmann qui voudrait atténuer le passage de Deut. XIV, 1. « Vous êtes les enfants de l'Eternel, votre Dieu. Vous ne vous ferez point d'incision et vous ne ferez point de place chauve entre les yeux pour les morts. Car tu es un peuple saint pour l'Eternel ton Dieu ; et l'Eternel ton Dieu t'a choisi pour que tu fusses un peuple qui lui appartint entre tous les peuples qui sont sur la face de la terre » ; nous ne pouvons que ressentir la solennité avec laquelle le Deutéronome interdit cette pratique aux Hébreux.

Schwally et Dillmann déclarent que le mot employé ici désigne seulement une défiguration et non un sacrifice. Peut-être. Quant à accepter avec Dillmann comme seul motif de cette défense, le fait qu'on ne doit pas défigurer le corps, œuvre de Dieu, nous ne pouvons nous ranger à cette interprétation. S'il n'y avait là qu'un détail de mode ou de toilette, le législateur n'aurait pas employé des formules d'une aussi haute solennité ; on est forcé de croire que cette petite modification de la toilette devait porter en elle une signification importante.

Le législateur a placé cette coutume en conflit avec le culte de Iahweh. Il y a incompatibilité entre le Jahwisme et cet usage. Vous ne ferez pas d'incisions, car « vous êtes consacrés à l'Eternel. » Et cette défense est placée au centre même des ordres relatifs à l'idolâtrie, entre le chapitre XIII qui ordonne d'exterminer les faux prophètes et quiconque voudrait entraîner Israël à l'idolâtrie, et le chapitre XIV, qui distingue les animaux purs des impurs, choses de grande importance pour les législateurs du Deutéronome. Certainement, cet usage était en abomination aux Jahwistes parce qu'il était un reste de l'idolâtrie. Lévitique XIX, 28, non content de cette première défense, la reprend et y ajoute l'interdiction de couper en rond les coins de la chevelure et de la barbe : ces coutumes abominables sont placées sur la même ligne que la divination, la prostitution et l'évocation des morts ; et ces défenses se trouvent dans ce célèbre chapitre XIX si digne d'intérêt et d'admiration à cause du souffle moral qui l'inspire, chapitre qui paraît une véritable oasis au milieu de l'aridité de la législation lévitique. Ce même livre, XXI, 5, interdit ces

usages à tous les prêtres : « Ils ne feront pas semblables choses, car ils sont saints, consacrés à Dieu. »

Ainsi donc, et ici nous sommes d'accord avec M. Ferdinand Montet¹, ces coutumes sont d'origine païenne. Sans aller jusqu'à prétendre que ce sont des sacrifices faits aux morts, car les passages cités ne le disent pas, nous croyons être en droit d'affirmer que ces coutumes avaient un sens religieux, et qu'elles étaient des rites accomplis en l'honneur des morts.

§ 2. Les Incisions.

Les mêmes passages, Lév. XIX, 28 ; XXI, 5, et Deut. XIV, interdisent de se faire dans la chair des incisions pour un mort ; de plus, Lév. XIX, 28, défend d'imprimer sur soi des figures.

L'hébreu emploie trois termes différents, signifiant tous trois se faire des incisions.

Seul entre les prophètes, Jérémie parle des incisions faites à l'occasion du décès d'un parent. Au chap. XVI, 6, il dit qu'une telle détresse viendra sur Sion, qu'on ne se fera plus d'incisions pour les morts. Dans trois autres passages, se faire des incisions indique un rite ou un signe de grande douleur.

Jérémie XLVIII, 37, montre que les incisions se faisaient sur les mains ; dans ce passage et dans Jérémie XLI, 5, cette pratique sert à exprimer le summum de la tristesse.

Par contre dans XLI, 5, les incisions semblent avoir un but religieux. Quatre-vingts hommes de Sichem, de

¹ FERD. MONTET. *Deut. et question de l'Hexateuque.*

Silo et de Samarie, portant des offrandes et de l'encens, viennent se présenter à l'Eternel. Ils ont la barbe rasée, les vêtements déchirés et des incisions. Ils portent des offrandes et de l'encens. Pourquoi sont-ils dans cet état ? ils semblent accomplir un vœu.

La scène bien connue d'Elie au Carmel jette de la lumière sur le sens attribué aux incisions. Les prophètes de Baal se font, suivant leur coutume, des incisions avec des lames et des épées en l'honneur de leur Dieu ; leur sang coule. Ici donc, les incisions ont pour but d'attirer l'attention de la divinité et de la rendre favorable à ses adorateurs.

Trouve-t-on ce trait de mœurs chez les peuples voisins de la Palestine ?

On sait que les membres de certaines confréries mahométanes du Maroc se font des incisions dans un but religieux. Lors de la mort d'un de leurs proches, les Philistins, les Babyloniens, les Arméniens et les Scythes se déchirent le visage ou le corps. Les Arabes et les Abyssins ont semblables pratiques, si l'on en croit Arvieux et Ruppert.

Pietschmann rapporte que les Phéniciens se faisaient des incisions lors de la mort de leurs parents. « Il est peu probable et difficile à croire, dit-il, que les survivants, en se blessant ainsi, eussent l'intention de se faire reconnaître comme des gens en deuil. (C'est la conception de M. W. Robertson Smith). Le sang versé était un sacrifice offert aux divinités. Le sang, en effet, était ce qu'on pouvait offrir de meilleur aux dieux ; il était la vie et la puissance d'engendrer la vie. Mais il n'aurait pas été employé auprès des divinités comme

moyen magique, s'il n'avait servi auparavant dans le même but lors des ensevelissements; on croyait que les âmes des morts pourraient s'approprier la substance vivifiante contenue dans le sang¹. »

La défense faite Lévi. XIX, 28: « Vous n'imprimerez pas de caractères sur vous, » est très peu claire. La traduction exacte est: « Vous ne donnerez pas dans votre chair des choses écrites et vous ne placerez pas en vous des : קעקע.

Or, ce dernier mot est un apax qui doit signifier probablement « des signes creusés ou brûlés dans la peau » (Gésénius), le mot se retrouve avec quelque différence dans le Talmud.

Nulle part ailleurs il n'est fait mention de cette coutume. Dillmann estime qu'elle n'a rien à voir avec le mort, car, dit-il, *lenéphesh* ne s'accorde qu'avec le mot *sahrat* du premier membre de la phrase, et non avec le second membre qui nous occupe. Il voudrait rapprocher ces signes et ces caractères des phylactères de Ex. XIII, 16, mais pour quelle raison le législateur interdirait-il le port de ces quasi phylactères? Ce ne peut être la vraie explication.

De nombreux commentateurs pensent qu'il s'agit ici d'une sorte de tatouage : le fidèle inscrirait sur sa chair le nom de Iahweh. Cela se peut; le plus simple est de voir là un tatouage qui est interdit par la loi, qu'il ait ou n'ait pas de rapport avec les morts et les coutumes funéraires. Il pouvait être interdit comme ayant une origine païenne.

¹ PIETSCHMANN. *Geschichte der Phönizier*, p. 164 et 195.

Revenons aux incisions. Il semble résulter de l'étroite liaison que les chapitres XIX du Lévi. et XIV du Deut. établissent entre les mutilations sanglantes, la divination, l'invocation des esprits, etc., il semble résulter aussi des coutumes analogues existant chez les autres peuples, que les incisions n'étaient pas tant l'expression passionnée de la douleur qu'un rite religieux.

M. J. Frey ¹ qui, du reste, prend constamment position contre le culte des morts, déclare que cet acte religieux, que ce culte ne s'adresse pas au mort, mais bien à Iahweh, cause de la mort. Mais alors pourquoi la loi deutéronomique et le code lévitique s'élèvent-ils avec force contre un culte célébré en l'honneur de Iahweh ? À ceci M. Frey répond que tous les passages parlant de la coupe des cheveux, de la coupe de la barbe et des incisions, ne se trouvant que dans des documents tardifs, ces rites peuvent provenir d'un culte étranger. Il aurait pu ajouter aussi que le Livre des Rois et Jérémie disent que Moab, la Philistie et la Phénicie connaissaient ces coutumes.

Nous reconnaissons en effet volontiers qu'à l'époque d'Amos, c'est-à-dire au VIII^{me} siècle, le culte des Baals s'était insinué dans le culte de Iahweh et que le peuple avait fait une synthèse entre la religion cananéenne et la religion mosaïque.

Mais nous savons aussi que de nombreuses fêtes et coutumes cananéennes se sont introduites à cette époque dans la religion jahwistique, sans qu'on se soit avisé de protester contre semblable intrusion. Pourquoi les légis-

¹ *Tod, Seelenglaube und Seelencult*, p. 127 et ss.

lateurs auraient-ils accepté ces coutumes étrangères et se seraient-ils élevés seulement contre les incisions, comme le voudrait M. Frey ? Son argument n'a pas de valeur.

Quant à nous, nous tirons du silence des prophètes un argument en faveur de la thèse opposée. Comment se fait-il que les prophètes qui ont protesté avec tant d'énergie contre les pratiques idolâtres, contre les déformations païennes du culte de Iahweh, aient passé sous silence celles-ci ? Pourquoi Jérémie qui parle de ces pratiques ne les attaque-t-il pas de front ?

Les prophètes auraient-ils oublié leurs indignations ? Se sont-ils gênés pour attaquer la divination, la magie, les coutumes étrangères ? Osée qui se moque « du peuple qui consulte un morceau de bois », Amos qui menace « le piédestal des idoles, l'étoile des faux dieux ». Esaïe qui hait les « térébinthes auxquels le peuple prend plaisir, » auraient-ils les uns et les autres oublié leurs moqueries, leurs censures, leurs menaces, leurs haines ? Pour nous, il nous paraît évident que ces pratiques sont, elles aussi, des restes du même bloc de traditions sémitiques léguées aux Israélites par leurs pères les nomades.

Du reste, ces coutumes ne sont pas aussi récentes que M. Frey le prétend. Amos, au VIII^{me} siècle, dit déjà que l'Eternel rendra chauves toutes les têtes et mettra le pays en deuil comme pour un fils unique. Nous ne sommes pas tellement riches en textes anciens qu'on puisse faire peu de cas de passages remontant au VIII^{me} siècle !

Les plus anciennes mentions des incisions se trouvent dans Deut. XIV et remontent au VII^{me} siècle.

Enfin, ce qui prouve surabondamment que ces coutumes ne s'adressent pas à Iahweh, c'est que le contexte les met, comme nous l'avons déjà dit, en opposition flagrante, en contradiction absolue avec le culte du Dieu saint. Vous ne ferez pas ces choses « parce que vous êtes un peuple que Iahweh s'est réservé. »

Mais alors, si le Lévitique et le Deutéronome s'élèvent contre les mutilations, pourquoi, dira-t-on, ne s'attaquent-ils pas aux autres coutumes : porter le sac, déchirer ses vêtements, ôter ses sandales ? Ne serait-ce pas parce que ces usages-ci n'ont aucune signification religieuse et que c'est à tort qu'on les considère comme un rite ?

A cela on peut répondre deux choses :

1^o Il est presque impossible de lutter contre de vieux usages, enracinés si profondément qu'ils deviennent une seconde nature. La persistance des anciennes coutumes apparaît dans le long combat qu'ont soutenu les législateurs du Deutéronome contre l'existence des hauts lieux. Malgré tous les efforts des Jahwistes, ceux-ci subsistèrent jusqu'à la ruine de Jérusalem¹. Attaquer de front ces pratiques c'est attirer l'attention sur elles ; il est de bien meilleure politique de les détourner tout doucement de leur but premier, de leur laisser perdre avec le temps leur signification primitive. Et en effet, le peuple, après quelques siècles, les a considérées comme de simples manifestations de la douleur.

2^o Les législateurs ont attaqué vigoureusement les

¹ *Le temple de Garizim, sanctuaire des Samaritains, est un ancien haut lieu.*

mutilations parce qu'elles ressemblaient par trop à des sacrifices faits aux morts, pratiques incompatibles avec le monothéisme ; tandis que le port des vêtements de deuil était infiniment moins dangereux pour le Jahwisme.

De plus, les cultes idolâtres étrangers, avec leurs sacrifices humains, avec les mutilations qu'ils réclamaient de leurs adhérents, pouvaient trouver dans les pratiques sanglantes du deuil un point d'appui, une porte d'entrée... et nous savons combien de fois déjà les temples de Baal et d'Astarté ont remplacé en Palestine ceux de Iahweh.

*
* * *

De notre recherche il semble résulter qu'on considérait primitivement les morts comme des êtres jouissant encore d'une certaine dose de vie et qu'il faut vénérer.

C'était probablement un sentiment d'affection pour les ancêtres ou un sentiment de crainte qui poussait les survivants à cette espèce de vénération.

CHAPITRE III

LE CHANT FUNÈBRE.

Jérémie menace la maison royale de Juda et particulièrement son chef Jehojakim, fils de Josias, à cause de sa cupidité et de ses crimes : « Il sera puni de ses méfaits, s'écrie le prophète, il aura la sépulture d'un âne, il sera traîné et jeté hors des portes de Jérusalem,

on ne le pleurera pas en disant : « Hélas, mon frère ! hélas, ma sœur ! » on ne le pleurera pas en disant : « Hélas, Seigneur ! hélas, sa majesté ! » Ce passage et quantité d'autres nous montrent que le chant funèbre faisait partie des cérémonies mortuaires.

Qu'était ce chant funèbre ? c'était une sorte de lamentation généralement très simple sur un thème varié. Le genre le plus habituel est celui qui est indiqué ci-dessus : les noms du parent, répétés à satiété et sur différents tons, accompagnés de l'harmonieuse exclamation *hoï*, hélas ou malheur. Souvent des pleureuses salariées accompagnaient le mort à sa dernière demeure.

Le chant funèbre avait ses rites : c'est ce que nous montre Zacharie XII, 10-14 ; malheureusement ce passage est isolé, et ne nous offre qu'une description à peine ébauchée.

« Ils plaindront le mort (le terme employé désigne le fait d'entamer le chant ou la plainte funèbre), comme on pleure un fils unique et ils pleureront sur lui comme sur un premier-né ; le pays le pleurera, chaque famille à part, la famille de la maison de David à part, et les femmes à part, la famille de Natan à part et les femmes à part... toutes les autres familles, chaque famille séparément et les femmes à part. »

Ce passage nous indique qu'on avait institué un rituel pour le chant mortuaire ; et l'existence de ce rituel prouve la fausseté de la thèse qui ne veut voir dans toutes les coutumes funéraires que des manifestations naturelles de la douleur.

Ce chant mortuaire semble être un acte religieux. Nous savons en effet que les familles avaient un culte

à elles propre, distinct du culte habituel des hauts lieux. I Sam. XX, 29, indique que chaque famille avait annuellement dans sa ville d'origine un sacrifice auquel chaque membre était tenu d'assister. Jérémie XLIV, 8-9, montre que dans certains actes du culte les hommes et les femmes étaient séparés.

Si ce chant mortuaire est un acte religieux, il s'adresse assurément au mort, car nous avons vu qu'on appelle le mort par son propre nom : Hélas, mon frère, hélas, Seigneur, etc.

Enfin, Amos VI, 10, nous apprend qu'au moment de la mort, il était interdit de prononcer le nom de l'Eternel. Schwally voudrait voir dans ce verset 10 « Silence ! ce n'est pas le moment de prononcer le nom de l'Eternel, » une phrase liturgique appartenant au chant funèbre. Telle n'est pas notre opinion.

Cette phrase peut n'être placée là qu'accidentellement et ne pas vouloir dire autre chose que ceci :

« De si grands malheurs ont atteint Jérusalem à cause de ses péchés, que nous ne pouvons plus prononcer le nom de l'Eternel. »

Nous protestons ici contre la position que M. Frey a prise dans la question : Pour prouver que le chant funèbre n'est pas un rite, il identifie les chants funèbres avec les plaintes faites par David sur la mort d'Abner, de Sâül et de Jonathan. Il y a une différence entre les deux : Tout d'abord David n'est pas de la famille d'Abner, puisque chez les Israélites la parenté se fondait sur l'agnation et non la cognation.

Dans les plaintes de David, les mots, « Hélas mon père, etc., » qui, d'après Jérémie XXII, 18 ; XXXIV, 5 ;

II Sam. XIX, 4; I Rois XIII, 30, font partie du chant funèbre, ne se rencontrent pas du tout.

Enfin la complainte de David est une *kinah* et non une *misephed*; prononcer une complainte se dit קין et non ספר, mot réservé au chant funèbre.

La complainte au fond est un petit poème mélancolique, une sorte d'élégie; Ezéchiel en a composé une sur les princes de Juda, une autre sur Tyr; Amos fait une complainte sur la maison d'Israël; le *misephed* au contraire paraît être une série d'interjections rituelles et se rendrait en français le plus exactement par « lamentation modulée. » Il existait un recueil de plaintes, collection de ces petits poèmes funèbres. Pour toutes ces raisons, les savantes études de M. Frey, n'apportent pas grand éclaircissement sur les chants funèbres. Nous en restons à ce que nous disions plus haut. Le sens précis du chant funèbre, sa signification pour ceux qui l'entonnaient nous échappe; il se peut qu'il soit un rite religieux célébré en l'honneur du mort.

CHAPITRE IV

LE REPAS MORTUAIRE.

Après l'enterrement vient le repas mortuaire: II Sam. III; 31, 35. Il a lieu pendant qu'il fait encore jour, et c'est dans la maison mortuaire qu'on le prend. Jér. XVI, 5. On mangeait ce qu'on appelait le pain de deuil et on buvait avec des amis.

Les exégètes ont été assez embarrassés d'expliquer la signification et le but de ces repas. Les uns, comme Graf, Ewald et Rüetschi pensent que l'on prend de la nourriture pour se consoler et se fortifier; Hitzig suppose que l'on boit la coupe de consolation par contraste avec la coupe de souffrance bue jusqu'alors!!! Roskoff suppose qu'on s'assied à la table de famille pour témoigner aux parents une réelle sympathie. Toutes ces explications peuvent avoir quelques fondements; mais elles sont insuffisantes. Jérémie XVI, 7 et Osée IX, 4 fournissent sur la signification originelle de ce festin d'autres données, données qu'un texte de loi, Deut. XXVI, 14 viendra confirmer. Voici le texte hébreu de Jérémie :

וְלֹא יִפְרֹסוּ לָהֶם עַל אָבִל לִנְחָמוֹ עַל מֵת וְלֹא יִשְׁקוּ
אוֹתָם כּוֹס תְּנַחֲמוֹת עַל אֲבִיו וְעַל אִמּוֹ

« On ne rompra pas pour eux (les morts), à cause du mort et on ne leur donnera pas à boire la coupe de consolation à cause de (pour) son père et sa mère » et les LXX: *καὶ οὐ μὴ κλασθῇ ἄρτος ἐν πένθει αὐτῶν εἰς παράκλησιν ἐπὶ τεθνηκότι οὐ ποιοῦσιν αὐτὸν ποτήριον εἰς παράκλησιν ἐπὶ πατρὶ καὶ μητρὶ αὐτοῦ.* « Et dans leur deuil le pain ne sera pas rompu à propos du mort. Ils ne boiront pas la coupe de consolation à propos de son père et de sa mère. » Le mot *παράκλησις* signifie action d'appeler quelqu'un à soi, invitation, appel, supplication pour détourner le mal; ici, à cause du datif, il signifie consolation.

Le contexte indique que l'on boit et que l'on rompt le pain pour les morts.

Il est excessivement difficile d'arriver au sens précis de ce passage; boit-on à propos du père, de la mère; en leur honneur, pour les consoler?

Il semble, à cause du parallèle avec *τεθνήκότε*, que c'est pour le père et la mère morts qu'on accomplit cette action.

Επι et *ל* sont des prépositions qui ont plusieurs sens, ce qui empêche de préciser le sens de la phrase.

Le texte hébreu paraît indiquer que c'est bien pour le mort qu'on fait le repas et que l'on passe la coupe de consolation. Mais si nous le comparons à la Vulgate et à d'autres versions anciennes, nous voyons apparaître de nombreuses difficultés. Nous ne pouvons pas nous appuyer solidement sur un texte aussi peu sûr; Schwally déclare que c'est bien le mort lui-même qui reçoit sa part du festin, de même que Iahweh recevait sa part des sacrifices, part qui était consumée sur l'autel. Nous n'osons pas aller aussi loin que lui dans cette affirmation.

Heureusement d'autres passages viennent nous éclairer. Osée IX, 4 dit : « Ils ne feront pas à l'Eternel des libations de vin : elles ne lui seraient point agréables. Leurs sacrifices seront pour eux comme un pain de deuil; tous ceux qui en mangeront se rendront impurs; car leur pain ne sera que pour eux; il n'entrera point dans la maison de l'Eternel. »

Ainsi la nourriture servie aux repas de deuil était impure; pourquoi cela? serait-ce parce que le mort est impur? peut-être; mais les lois relatives à l'impureté des morts sont tardives; elles ne sont pas mentionnées dans le Code de l'Alliance; et le prophète Osée qui date du VIII^{me} siècle peut fort bien ne pas avoir connu la prescription à ce sujet; du reste, il se peut aussi que ce soit précisément à cause du culte des morts que l'on

ait déclaré les morts impurs. Le passage d'Osée nous paraît confirmer celui de Jérémie. Le pain de deuil ne peut entrer dans la maison de l'Eternel car il est consacré aux morts.

Deutéronome XXVI, 4 viendra appuyer notre dire. L'Hébreu donnera la dîme de ses biens aux Lévites, à l'étranger et « dira devant l'Eternel Dieu..... Je n'ai rien mangé de ces choses pendant mon deuil, je n'en ai rien fait disparaître pour un usage impur, et je n'en ai rien donné à *un mort*. » Le texte hébreu dit positivement : je n'ai pas donné d'elles à un mort, et non pas à l'occasion d'un mort, comme le veut Segond.

Dillmann, qui n'admet pas l'existence du culte des morts chez les Israélites traduit lui-même : « Ich habe nichts davon gegeben einem Todten. »

Le savant exégète suppose que ce serait un don placé sur la tombe ou dans la tombe. Mais Oort, Halévy, Stade, Marti, Smend voient ici un sacrifice offert aux morts, une distribution de nourriture et de boisson faite aux esprits des morts, soit pour les réjouir, soit pour les nourrir. On peut aussi déduire de ce passage qu'on plaçait près du tombeau des aliments et des boissons pour les défunts.

Deutéronome XXVI, 14 nous permet de prendre dans sa véritable signification le passage de Jérémie XVI, 7 que nous n'osions à cause de la traduction de la Vulgate interpréter dans ce sens. Les deux versets sont de la même époque à peu près ; la loi deutéronomique a été proclamée sous Josias, et Jérémie a prophétisé sous ce roi.

Dillmann lui-même est frappé de cette concordance et en présence de textes aussi positifs il est forcé de

faire la concession suivante: « Quand bien même la coutume des repas mortuaires ou les dépôts de nourriture et de boisson dans les tombes viendraient des sacrifices faits aux morts, en tout cas, ce sens originel se serait, au temps du Deutéronome, depuis longtemps obscurci sous l'influence du Jahvisme¹. »

Ainsi donc Dillmann lui-même concède qu'il se pourrait que les Israélites aient jadis offert des sacrifices aux morts.

Herbert Spencer dans ses « Principles of Sociology » veut prouver l'existence du culte des morts par le passage du Psaume CVI, verset 28: « Les Hébreux s'attachèrent à Baal-Peor et mangèrent des victimes sacrifiées aux morts. Ils irritèrent l'Eternel par leurs actions. » Nous croyons qu'il a tort de se servir du psaume CVI: le mot morts מתי signifie ici les idoles. (Dict. de Winer); c'est ce que la plupart des commentateurs admettent. Le fait rapporté ici est le même que celui raconté Nombres XXV, 3: « Les filles de Moab invitèrent le peuple aux sacrifices de leurs dieux; et le peuple mangea et se prosterna devant leurs dieux. Israël s'attacha à Baal-Peor, et la colère de l'Eternel s'enflamma contre lui. »

Les apocryphes offrent quelques textes à étudier.

Le passage de Tobie IV, 7, « ἔκχεον τοὺς ἄρτους σου ἐπὶ τον τάφον τῶν δικαίων καὶ μὴ ὡς τοῖς ἀμαρτωλοῖς, » « dépose tes vivres sur la tombe des justes, mais ne donne rien aux pécheurs, » semble être un reste de cette coutume de déposer des vivres dans la tombe ou sur

¹ DILLMANN. *Commentaires du Deutéronome.*

la tombe du mort. Reuss, toutefois, veut voir ici des secours donnés dans des occasions de deuil. Nous avons peine à admettre cette interprétation.

M. Schwally trouve un reste de cette coutume dans Sirach XXX, 18 : « De bonnes choses offertes à foison à une bouche fermée, c'est comme des mets servis sur un tombeau, à quoi bon l'offrande à une idole ! » il se peut fort bien qu'il ait raison ; toutefois, nous nous refusons à traduire avec lui et avec Oort εἰδῶλον par ombre des morts.

Enfin, Sirach, VII, 33, qui dit : « Fais un don gracieux à tout vivant et au mort ne refuse pas ton don (χάρις), » prouve que dans les temps récents la coutume de déposer des dons sur les tombeaux s'était perpétuée. Le texte hébreu, récemment découvert, a un sens absolument identique¹.

« La tradition, dit M. Goldzieher, nous a conservé de nombreux vestiges des sacrifices offerts par les anciens Arabes aux morts ; et nous retrouvons les restes de ces pratiques, non seulement dans la société bédouine, mais encore dans la vie religieuse de l'Islam strictement orthodoxe.

Burckhard nous révèle, entre autres, une très curieuse coutume des Bédouins du Nedjeb. A la grande fête de l'année, chaque famille abat autant de chameaux qu'elle a perdu de morts adultes des deux sexes pendant l'année qui vient de s'écouler. Selon toute apparence voilà le reste d'un ancien sacrifice aux morts.

¹ *Theologische Studien und Kritiken*. II, 1902, p. 237, *Die neuen hebr. Fragmente des Buches Jesus-Sirach*, von PROF. V. RYSSSEL.

Toutefois, la pratique la plus caractéristique du culte des morts dans le paganisme arabe consiste dans l'accomplissement du sacrifice sur le tombeau même du défunt ; elle est maintes fois mentionnée dans l'ancienne littérature arabe et s'est conservée jusqu'à nos jours chez les Bédouins ¹. »

Dès que l'un des nombreux héros de l'épopée d'Antar vient à mourir, nous sommes sûrs d'assister au sacrifice d'un grand nombre de chameaux auprès du tombeau du défunt.

Aux obsèques du vice-roi d'Egypte, Mohammed-Ali, on a égorgé quatre-vingts buffles. L'ancien sacrifice arabe consacré aux morts a pris une nouvelle acception dans la tradition mahométane : le sacrifice en lui-même est destiné à expier les péchés du défunt, et le reste des victimes est attribué aux pauvres ².

On a retrouvé sur un sarcophage, que F. de Saulcy a découvert en Phénicie, un autel sculpté dans le roc, qui ressemble absolument aux autels des dieux phéniciens. Preuve de l'existence en Phénicie des sacrifices faits aux morts.

Nous voyons les mêmes coutumes chez les Babylo niens. Dans le récit de la descente d'Istar aux enfers, les survivants offrent aux mânes des morts des boissons en sacrifice. Assurbanipal honore la mémoire de ses ancêtres par des sacrifices et leur offre des boissons.

¹ GOLDZIEHER. *Le culte des morts chez les Arabes.*

² E.-W. LANE. *Arabian Society in the middle ages.*

*
* * *

Nous avons étudié les textes bibliques, nous les avons comparés aux usages arabes, phéniciens, babyloniens et assyriens. Nous croyons pouvoir dire que probablement les anciens Hébreux offraient à leurs ancêtres des sacrifices et des libations. Le sacrifice n'est vraiment efficace que s'il devient une communion réelle avec l'être mystérieux et supérieur auquel on l'offre. Les prêtres mangeaient la chair du sacrifice, et les fidèles avaient aussi le droit de manger la viande des victimes. Les parents du mort mangeaient de la chair qu'on venait de sacrifier. C'est là qu'il faut chercher l'origine de ces repas funéraires; ils eurent tout d'abord lieu probablement sur la tombe même; le mort était un des convives.

Tout sacrifice était accompagné de prières. Trouve-t-on dans l'A. T. des traces de prières adressées aux morts?

Il se pourrait toutefois que le chant funèbre fût considéré comme le correspondant de la prière; mais nous n'en avons aucune preuve.

Les Juifs d'aujourd'hui ont, dans la liturgie, une prière pour les morts : c'est le Qaddish; elle est aussi différente que possible d'une prière adressée aux décedés. Elle s'adresse non pas aux trépassés, mais uniquement à Dieu; elle ne fait pas même mention des morts.

On peut peut-être considérer comme des sacrifices offerts aux morts des offrandes de parfums. II. Chron. XVI, 14, raconte qu'on coucha le corps du roi Asa sur son lit qu'on avait garni d'aromates et de parfums et qu'on brûla une quantité considérable d'aromates en son honneur. Semblables parfums furent brûlés pour la plupart des rois, nous dit le chapitre XXI du même livre.

Jérémie XXXIV, 5, semble mentionner cette coutume; en tout cas on réservait cet honneur aux rois ou aux grands dignitaires. Les Arabes, à une époque assez rapprochée de la nôtre, ont pris l'habitude de brûler du bois de senteur pour honorer leurs morts.

M. Clermont-Ganneau a trouvé à Palmyre un bas-relief très intéressant qui pourrait indiquer comment on procédait à ces offrandes d'aromates. Le mort est représenté couché sur une pierre, le corps enveloppé d'une sorte de suaire. Un candélabre est placé à côté de lui et sert d'autel à parfum. Deux êtres, sous la forme de génies, secouent au-dessus du candélabre des herbes odoriférantes. Ce bas-relief contient encore beaucoup de sculptures représentant le monde souterrain; aussi est-ce avec raison que M. Clermont-Ganneau l'a appelé « l'Enfer assyrien. »

Pour quelle raison offrait-on des sacrifices aux morts? Tout d'abord les survivants tenaient à honorer leurs ancêtres; c'est un instinct bien naturel à l'homme que celui de témoigner du respect à ses aïeux. Aujourd'hui même, dans une vallée du Valais, on place sur la bière une coupe pleine de vin; tous les assistants y boivent après avoir préalablement heurté la coupe contre le

cercueil du mort, comme pour lui porter une dernière santé. A l'origine on supposait évidemment le mort en état d'apprécier cette attention. Dans certains endroits de la Prusse Orientale, le mort est censé rentrer une dernière fois dans sa demeure pour le repas des funérailles et se mettre à table avec les survivants. On lui réserve une chaise devant laquelle on place des mets et des boissons. Le mort, croit-on, est flatté de voir qu'on pense encore à lui¹.

Mais il y a plus que le désir d'honorer les ancêtres ; d'autant que chaque année, ce semble, on renouvelait ces sacrifices. Voyez I Sam. XX, 4 et 29 ; David dit devoir se rendre à Bethléem, sa ville d'origine, pour y célébrer, avec toute sa famille, un sacrifice annuel.

Il semble bien que les Israélites voyaient primitivement dans les morts plus que les ombres du Schéôl. Ils reconnaissaient en eux des êtres plus ou moins puissants, capables de venir troubler les survivants, de leur apporter des maladies, mais en état aussi de les aider et de faire prospérer leurs entreprises. Les morts avaient la connaissance de l'avenir, puisque nous voyons les vivants interroger les esprits sur ce qui leur arrivera. Toutes ces croyances sont trop connues de ceux qui étudient les conceptions animistes, pour qu'il soit nécessaire de nous y étendre davantage. Les vivants pensaient probablement rendre les esprits des morts favorables en leur offrant des sacrifices. Et parce qu'on se représentait la vie au delà du tombeau comme assez semblable à celle d'en deçà, on ne trouvait rien

¹ L. AUBERT. *La vie après la mort chez les Israélites.*

de mieux à offrir aux trépassés que les mets et boissons qui leur plaisaient le plus lorsqu'ils étaient en vie¹.

Ces usages furent vivement combattus, comme on a pu le voir. Le fait de mettre les morts au rang des divinités était funeste au monothéisme et outrageant pour Iahweh. Mais le peuple ne tint guère compte des menaces de la loi. Il regardait comme un devoir de respecter ces anciens usages établis par les ancêtres et continua longtemps à pratiquer les coutumes idolâtres des pères.

CHAPITRE V

LE JEÛNE.

Depuis le moment où le mort avait fermé les yeux jusqu'à son ensevelissement, on observait un jeûne rigoureux, interrompu seulement par le repas mortuaire.

¹ Les Grecs furent conduits à faire de tous les morts des héros, à admettre des relations entre les trépassés et ceux des membres de leur famille qui leur survivaient, à penser que les défunts pourraient réaliser les vœux de leurs descendants, à condition que ceux-ci leur rendent un culte régulier, leur offrent la nourriture et la boisson dont ils ont besoin. Ce culte pratiqué au V^{me} siècle consistait dans des prières, dans des offrandes de lait, de vin, d'huile, de victimes sanglantes brûlées tout entières, destinées à réjouir les âmes, à leur assurer le repos. En retour les morts accordaient leur faveur à ceux qui les honoraient ainsi. (JEAN VIEL. *Idées des Grecs sur la vie future.*)

Le jeûne, nous dit-on habituellement, est l'expression de la douleur ; c'est aussi la manifestation d'un sentiment de soumission et d'humilité vis-à-vis du Dieu juste et saint qui frappe le pécheur dans ses affections. Très certainement c'est ainsi que les Israélites, lors du retour de l'exil, interprétèrent cette pratique. Mais quelle en était la signification avant que Iahweh eût été reconnu par toutes les tribus comme le Dieu d'Israël, le Dieu tout puissant ? Le jeûne ne pouvait pas s'adresser à Iahweh, il devait s'adresser au mort ou aux divinités de la tribu.

Tout d'abord, remarquons que dans presque tous les passages de l'Ancien Testament le jeûne a un but religieux. Smend ¹ l'affirme et dit : « On essayait d'abord de fléchir la colère divine par des sacrifices ; mais lorsqu'elle était enflammée, la résignation seule restait ; on jeûnait alors. »

Juges XX, 26, document très ancien, montre les Hébreux, après la défaite de Guibéa, jeûnant jusqu'au soir pour fléchir la colère de Dieu. De même I Sam VII, 6 où après avoir jeûné ils s'écrient : « Nous avons péché contre l'Eternel. » Lorsque le prophète ou le voyant voulait consulter l'Eternel, il jeûnait pour se préparer à la rencontre du Tout Puissant (Ex. XXXIV, 28 ; Deut. IX, 9-18).

Naboth ayant maudit Dieu et le roi, selon Jésabel, le peuple doit jeûner pour détourner la malédiction divine. Des jeûnes généraux sont ordonnés pour éloigner une calamité publique. Zach. VII, 5 ; Joël I,

¹ SMEND. *Alt. Religionsgeschichte*, p. 125.

14; II, 15. Ainsi dans tous ces passages, comme dans beaucoup d'autres, le jeûne a un sens religieux ; c'est un rite accompli en l'honneur de la divinité. Smend fait remarquer que les textes parlant de jeûnes publics ne sont pas très anciens et il déclare que, dans les temps antérieurs, des jeûnes publics n'ont existé que comme coutumes de deuil à l'occasion d'un décès, I Sam. XXXI, 13. Les habitants de Jabès en Galaad, arrachent des murs de Bethschan les cadavres de Saül et de ses fils, puis enterrent leurs os sous le tamaris de Jabès ; ils jeûnent alors sept jours. David et sa suite jeûnent jusqu'au soir à l'annonce de la mort de Saül (II Sam. I, 12). Deux textes, Zacharie VII, 1-6 et II Sam. XII, 20, semblent se contredire l'un l'autre au sujet des jeûnes ; l'un indique que le jeûne mortuaire s'adresse à Iahweh, l'autre qu'il ne s'adresse pas à lui. Etudions-les et voyons si vraiment la contradiction existe.

II Sam. XII, 20, raconte la mort de l'enfant né du commerce de David et de Bath-Schéba. Aussi longtemps que l'enfant est malade, David jeûne, passe la nuit couché sur la terre, s'adresse à Dieu, le suppliant d'épargner la vie de son enfant. « Qui sait, dit-il dans son affliction, qui sait si l'Eternel n'aura pas pitié de moi, et si l'enfant ne vivra pas ? » Le septième jour, l'enfant meurt ; le roi apprend son décès ; alors il se lève, prend un bassin, s'oint, change de vêtements, va à la maison de l'Eternel, se prosterne, puis rentre chez lui et mange. Etonnement de ses serviteurs ! « Que signifie ce que tu fais ? Tandis que l'enfant vivait, tu jeûnais et tu pleurais, et maintenant que l'enfant est

mort, tu te lèves et tu manges?» Et David répond : « Maintenant que l'enfant est mort, pourquoi jeûnerais-je ? Puis-je le faire revenir ? J'irai vers lui, mais il ne viendra pas vers moi. »

M. Frey ¹, l'adversaire acharné de l'existence du culte des morts chez les Israélites, s'empare de ce passage et déclare expressément que le jeûne, ici, s'adresse à Dieu. Aussi longtemps que l'enfant est malade, dit-il, David jeûne. Ses marques d'humilité, ses signes de résignation ne servent à rien, l'Eternel ne se laisse pas fléchir, l'enfant meurt. David accepte le coup qui le frappe, il cesse de donner des preuves de sa soumission. Le jeûne ne s'adresse donc pas au mort, puisque David y met fin. David jeûne par humilité, parce qu'il souffre et qu'il espère fléchir l'Eternel.

Schwally et Nowack ont senti toute la force de l'objection et ont essayé de parer le coup en mettant en doute l'authenticité du récit.

« L'étonnement des courtisans de David est déplacé, écrivent-ils, il n'est pas naturel, donc il n'est pas historique. La forme étrange de la tradition provient du désaccord entre deux périodes différentes ². »

Ce désaccord serait dû au fait qu'à l'époque de David on ne trouvait pas qu'il valût la peine de pleurer un enfant ; tandis que lors de la rédaction finale, semblable indifférence paraissait choquante.

Nous ne sommes pas assez compétent en la matière pour décider quelle est la valeur de l'affirmation de

¹ *Op. cit.*, P. 77.

² SCHWALLY, *Leb. und T. P.* 35 ; Nowack, *Arché I*, 198.

MM. Schwally et Nowack. Mais nous croyons que point n'est besoin de recourir à des arguments aussi extrêmes.

Nous ferons remarquer que les serviteurs de David sont très étonnés de la conduite de leur maître; qu'ils ne la comprennent pas du tout, puisqu'à deux reprises ils témoignent leur stupéfaction et veulent d'abord obliger le roi à manger, ensuite lui faire observer le jeûne. Ainsi, ni l'état d'esprit du roi, ni ses actes ne sont compris des officiers de sa maison; cette manière d'agir paraît extraordinaire aux contemporains de David, car elle ne correspond pas à la mentalité de leur époque.

On pourrait expliquer l'attitude de David de la façon suivante: Le roi, blâmé au nom de Dieu par le prophète Nathan, menacé par celui-ci dans ses affections, a été obligé de rentrer au-dedans de lui-même. Son enfant tombe malade; il reconnaît au coup qui le frappe, la main de Iahweh qu'il a offensé; il jeûne pour fléchir la colère de Dieu et lorsque l'enfant est mort il voit dans cet événement annoncé par le prophète le châtiment de l'Eternel. Il n'ose pas, en face de cet appel divin, en face de cette preuve de la toute puissance de Iahweh, pratiquer les formes du culte des morts. Nathan lui avait dit: « Le fils qui t'est né mourra ». La chose arrive et David, homme mystique et religieux, sent fortement en ce moment que c'est Iahweh qui seul dirige tout ici-bas.

Si telle n'est pas l'explication de la conduite de David, pourquoi ce roi a-t-il, dans d'autres circonstances, jeûné en l'honneur des morts?

Ainsi David reconnaît un instant que le culte des morts, et le jeûne en particulier, est en contradiction avec le culte de Iahweh.

Venons-en maintenant à l'étude du passage de Zacharie VII, 1-6. « On envoya à la maison de Dieu, nous est-il dit, des gens pour implorer l'Eternel et pour demander aux prêtres et aux prophètes : Faut-il pleurer au cinquième mois et faire abstinence ?... Zacharie répondit : Quand vous avez pleuré et jeûné au cinquième et au septième mois, est-ce pour moi que vous avez jeûné ? et quand vous mangez et buvez, n'est-ce pas vous qui mangez et vous qui buvez ? »

Il s'agit ici des jeûnes nationaux institués depuis 70 ans pour célébrer les jours néfastes où le temple fut détruit et où Guédakia, gouverneur de Juda, fut assassiné.

D'après ce texte, l'Eternel refuse toute approbation aux jeûnes de ces deux époques, il les réproouve complètement. Pourquoi le prophète prend-il cette attitude ?

On est en droit de supposer qu'à ces jeûnes étaient rattachés des repas en l'honneur des morts, puisque l'on mangeait et buvait ensuite, repas auxquels Iahweh ne voulait pas que son nom fût mêlé. Peut-être est-ce parce que ces jeûnes sont célébrés en l'honneur des morts que Iahweh les déteste. Cependant nous ne savons trop si nous pouvons accepter cette interprétation. Après l'exil, le culte des morts était tombé dans l'oubli. Il se pourrait qu'ici Zacharie voulût simplement reprocher aux Hébreux de ne jeûner que par tradition, sans humilier leurs cœurs devant l'Eternel,

de n'avoir enfin qu'une piété formelle. Le contexte permet d'interpréter ainsi ce passage, car les versets 9 et 10 de ce même chapitre réclament des Israélites la justice, la bonté et la miséricorde, dons du cœur et non formes extérieures : « rendez véritablement la justice et ayez l'un pour l'autre de la bonté et de la miséricorde. » On pourrait donc rapprocher ce passage du chapitre LVIII d'Esaïe sur le vrai jeûne; morceau datant à peu près de la même époque :

« Voici le jeûne auquel je prends plaisir :
Détache les chaînes de la méchanceté,
Partage ton pain avec celui qui a faim
Et fais entrer dans ta maison le malheureux sans asile. »

M. Schwally, dirons-nous avec MM. Frey et Nowack¹, dépasse ses prémisses en attribuant la colère de Zacharie à la répulsion que Iahweh a pour le culte des morts².

Mais si ce passage de Zacharie ne permet pas d'établir le culte des morts, il ne permet pas non plus de le nier.

Ainsi donc pour nous, II Samuel XII, 20, au lieu de nier que le jeûne s'adresse au mort, tendrait plutôt à l'affirmer tandis que Zacharie ne peut servir ni à prouver ni à infirmer cette thèse.

Nous n'avons pas su découvrir si les autres peuples sémitiques pratiquaient le jeûne lors de l'enterrement de leurs parents.

Que dirons-nous donc de cet usage? Les textes de l'A. T. ne nous apportent pas grand'chose. Aussi res-

¹ NOWACK. Archéol. I, 198. FREY, op. cit. 78.

² SCHWALLY. *Leben und Tod*.

tons-nous dans le doute. Il se peut fort bien que le jeûne fût à l'intention du mort, non qu'on voulût, comme certains savants le prétendent, s'abstenir de manger des aliments qu'il aurait pu effleurer de son contact invisible et rendre par là malfaisants, mais bien parce qu'on cherchait à se le rendre favorable en lui montrant la douleur qu'on éprouvait de son départ.

Mais il se peut aussi que le jeûne fût uniquement une expression exagérée de la douleur. Nous n'osons pas nous prononcer pour l'une ou l'autre de ces affirmations.

TROISIÈME PARTIE

Recherches sur quelques croyances eschatologiques.

CHAPITRE I

LA NÉCROMANCIE.

Notre tâche n'est pas terminée. Après avoir étudié les pratiques funèbres, nous aurons à rechercher quelques traces du culte des morts contenues dans d'autres coutumes qui semblent remonter à une époque très reculée. Un des restes les plus intéressants de la croyance à l'existence des morts au delà de la tombe, c'est la pratique de l'évocation des morts.

Lorsque les vivants, dans une circonstance quelconque de la vie, étaient embarrassés et ne savaient quel parti prendre, ils recouraient à divers moyens

magiques¹. Nous savons que la rabdomancie était fort usitée dans l'antique Israël : on jetait des bâtons en l'air ; de la manière dont ils tombaient, on tirait une indication divine².

Osée IV, 12 et Nombres XVII, font allusion à cette manière de découvrir l'avenir. C'étaient des femmes généralement qui remplissaient les fonctions de devineresses. Le Livre de l'Alliance ordonne déjà de faire disparaître les magiciennes.

Mais bien plus usitée que cette coutume était la pratique de la nécromancie. Les vivants appelaient à leur aide les esprits des morts. Participant à la vie mystérieuse de l'univers, connaissant les secrets de l'avenir, l'enchaînement mystérieux des événements et leurs conséquences, ils pouvaient avertir les hommes des malheurs qui les menaçaient et leur montrer la route du succès. Leurs paroles étaient des oracles sûrs et infaillibles. Les devins ont joué extrêmement longtemps ce rôle de dupeurs, sans qu'on découvrit leurs supercheries. La foi naïve de leurs dupes, l'habileté dont ils faisaient preuve en essayant de deviner les désirs de ceux qui venaient les consulter, ou en prévoyant les événements, le prestige dont ils s'entouraient par des formes mystérieuses, des gestes incompréhensibles, tout cela contribuait à jeter de la poudre aux yeux. Du reste, nombre de devins semblent avoir été

¹ A l'origine, les prêtres se confondent un peu avec les sorciers.

² La bélomancie existait aussi. On secouait les flèches et on tirait au sort (Ez. XXI, 26 ; ou bien on lançait en l'air des flèches dans la même direction, et de leur distance respective on tirait des présages. (II Rois XIII, 14-19.)

de bonne foi. Par des incantations, des pratiques bizarres et excitantes, ces évocateurs d'esprits, dont la plupart devaient être hystériques, arrivaient à se mettre dans un état d'exaltation qui leur permettait d'accomplir leur office¹.

Ils se sentaient alors possédés par l'esprit des morts. Tremblants, secoués par des spasmes, poussant des soupirs et laissant échapper des sifflements, ils murmuraient des paroles incohérentes qu'on recueillait et qu'on raccordait du mieux qu'on pouvait².

On donnait à ces évocateurs les noms de *Oboth* ou de *Jiddéonim* ; ce dernier mot vient de *iàda*, savoir. Le peuple les appelait donc couramment « ceux qui savent. »

La pratique de l'évocation des morts avait, pour ceux qui s'y adonnaient, un attrait qu'on peut comparer à celui qu'exercent sur nos contemporains les phénomènes du spiritisme et du magnétisme. Saül lui-même, le roi hébreu qui le premier édicta des peines sévères contre les devins, les nécromanciens et les magiciens, alla, à la fin de son règne, consulter la devineresse d'Endor.

La nécromancie se retrouve à peu près à toutes les époques de l'histoire d'Israël ; le Jahwisme lui déclara une guerre acharnée, s'efforça de la faire considérer par le peuple comme une coutume idolâtre et étrangère, arracha aux rois des édits de mort contre les évocateurs. Il ne put parvenir cependant à empêcher la foule de croire aux évocateurs. Cette croyance avait pour ainsi dire droit de cité dans l'esprit populaire.

¹ LÉONCE ANDRÉ. *Culte des morts*.

² Esaïe, VIII, 19.

Au retour de l'exil, elle existe encore (Esaïe LVII, 9). Si elle a pu résister à toutes les attaques, c'est qu'elle était profondément ancrée dans l'âme même du peuple. Cette lutte n'eût pas été possible si, à côté de la doctrine officielle, il n'eût pas existé, en Israël, des restes de croyances animistes.

Nous avons, dans Esaïe VIII, 19, un texte assez curieux : « Si l'on vous dit : consultez ceux qui évoquent les morts et ceux qui prédisent l'avenir, qui poussent des sifflements et des soupirs, répondez :... » Suit un passage difficile à traduire exactement. Ce texte, de quelque manière qu'on l'interprète, est des plus significatifs. Qu'on traduise avec Schwally : « Le peuple n'interrogera-t-il pas ses dieux, les vivants pour les morts » ; avec Segond : « Un peuple ne consultera-t-il pas son Dieu, s'adressera-t-il aux morts en faveur des vivants » ou avec Reuss : « Un peuple ne doit-il pas consulter son Dieu ? Ira-t-il aux morts, et non au Vivant ? », ceci reste constant : Le peuple allait aux morts et les interrogeait, les appelait dieux, ou agissait comme s'ils étaient des dieux. La traduction de Schwally appelle nettement les morts des dieux ; celle de Reuss et de Segond met en opposition, dans l'esprit du prophète, le Vivant ou Dieu avec les morts, ce qui montre que, pour le peuple, les morts étaient des dieux.

¹ M. le professeur Edouard Montet déclare qu'on peut interpréter de trois façons ce seul verset : « Ira-t-on s'adresser aux morts (esprit du mort) et non au Vivant (Dieu) ? » Ou plus généralement : « s'adressera-t-on aux morts de préférence au Vivant ? ou encore, mais ici le sens est douteux : s'adressera-t-on aux esprits des morts en faveur des vivants ? Les trois traductions, toutes trois légitimes, montrent que le peuple traite les morts comme des dieux.

Un autre récit indique que l'on donnait le nom de élohim au mort, que l'on adorait l'esprit du mort au moment où il venait donner des oracles. C'est l'anecdote de I Samuel XXVIII, anecdote des plus instructives pour qui étudie la nécromancie. Saül, à la fin de son règne, est en guerre avec les Philistins. L'armée innombrable que ses ennemis ont levée contre lui l'effraie. Il consulte l'Eternel sur l'issue de la bataille. Mais Iahweh refuse ses oracles au roi qui lui a désobéi si souvent. Saül éperdu s'en va consulter une magicienne habitant En-Dor. Sur sa demande, celle-ci fait apparaître l'ombre de Samuel qui prédit à Israël une terrible défaite.

Ce récit, par ses détails pittoresques, va nous donner une foule de renseignements des plus intéressants.

1° Nous remarquons que Saül, bien qu'il ait jadis décrété la peine de mort contre tout nécromancien, ne craint pas, avant de consulter l'ombre de Samuel, de jurer par l'Eternel, en disant : L'Eternel est vivant. Si la nécromancie avait été une importation étrangère et idolâtre, comme le veut le Deutéronome, Saül n'aurait certainement pas osé prononcer le nom de Iahweh, l'ennemi irréconciliable des pratiques idolâtres.

Pour Saül, la nécromancie n'est pas une coutume introduite en Israël par les peuplades chananéennes, mais bien un usage que ses pères ont pratiqué et qu'ils ont transmis à leurs descendants. Sous l'influence des plus purs représentants du Jahwisme, le roi a pu prohiber la nécromancie ; il ne la considère toutefois pas comme opposée au culte de Iahweh. Ceci montre

que l'évocation des morts est un usage très ancien en Israël.

2° Nous observons que Saül ne voit pas l'ombre de Samuel ; il l'entend et lui parle.

3° La femme donne à l'ombre de Samuel le nom de *élohim* : *élohim rarti*. Je vois un *élohim*, un dieu. Reuss veut traduire *élohim* par spectre et déclare que : « ce mot exprime quelque chose de divin. » Nous ne comprenons pas pourquoi Reuss veut donner à *élohim* le sens de spectre, et nous le comprenons d'autant moins qu'un instant auparavant il écrit ceci : « La nécromancie était une sorte de polythéisme ; les morts évoqués étaient reconnus pour des êtres réels et sur-humains ! »

4° Nous voyons Saül « incliner le visage et se prosterner. » Il rend hommage à un être divin. M. Frey voudrait ne voir dans cet acte que le besoin de s'humilier devant l'homme qui lui annonce le jugement de Dieu. Cette interprétation n'est pas admissible. On incline le visage à terre et on se prosterne devant les dieux et les rois qui sont considérés en Orient comme des reflets de la divinité. Du reste Samuel n'a pas encore prononcé ce jugement auquel M. Frey fait allusion.

Voyez plutôt la scène du chapitre XVI. Samuel annonce à Saül un jugement tout aussi redoutable : « L'Eternel te rejette comme roi ». Que fait Saül ? se prosterne-t-il devant celui qui vient lui annoncer sa condamnation ? non, au contraire ; il se repent, il est vrai, mais il demande à Samuel de l'honorer en présence des anciens et d'Israël, puis il va se prosterner... devant Iahweh. Donc au chapitre XXVIII Saül se pros-

terne devant l'ombre de Samuel, devant l'*élohim*, de même qu'auparavant il s'est prosterné devant Iahweh.

5° On peut déduire du récit que, pour interroger les morts, il faut observer un jeûne rigoureux. Le verset 20 dit que Saül n'avait pris aucune nourriture de toute la nuit et de tout le jour. S'il en est ainsi, il nous est permis de donner au jeûne mortuaire la signification d'un rite. Voici donc que, d'un autre côté, nous arrive la preuve de ce que nous n'osions affirmer au chapitre précédent. La magicienne paraît parfaitement comprendre que Saül est à jeûn ; elle trouve cela naturel et le prie de prendre un peu de nourriture pour rompre le jeûne.

Nous ne voulons pas essayer de comparer la nécromancie chez les Hébreux avec l'évocation des morts chez les autres peuples. Cette étude nous mènerait trop loin et ne nous serait pas très utile.

Nous trouvons, semble-t-il, dans ce récit des traces du culte des morts. Gardons-nous cependant d'exagérer l'importance des résultats acquis. Toute notre étude nous a fait découvrir des vestiges, mais rien de plus ; et si nous essayons un peu plus loin d'esquisser une reconstitution partielle de ce que nous pouvons à peine appeler un culte, ce ne sera guère qu'une es-tompe dont les lignes seront vagues et très peu accentuées. Toutes les données sont à peu près sur le même plan, tout est à demi effacé, sans relief, sans précision.

CHAPITRE II

BÉNÉDICTIONS ET MALÉDICTIONS.

L'Ancien Testament conserve précieusement deux morceaux poétiques, dont l'un au moins est très ancien. C'est la bénédiction prophétique de Jacob et celle de Moïse. Nous n'avons pas à nous occuper ici de ces morceaux qui sont des poèmes, et non des bénédictions proprement dites. Ce que nous voulons étudier ici, c'est la bénédiction ou la malédiction que le père prononçait sur la tête de ses enfants.

C'est une croyance très ancienne que celle qui accordait à la bénédiction d'un père ou d'une mère une influence très grande sur la destinée des enfants. Aujourd'hui encore, dans les nations chrétiennes, beaucoup de personnes attachent une grande importance à la bénédiction paternelle.

On attribuait donc à la bénédiction ou à la malédiction paternelle une influence secrète, magique et incompréhensible. L'ancêtre bénit ses enfants et ses petits-enfants en posant la main sur leur tête. La bénédiction une fois prononcée ne peut plus être enlevée quand bien même le père se serait trompé. Voyez le récit d'Isaac bénissant Jacob à la place d'Esau. Par contre, la force de la malédiction peut être anéantie quand la personne qui l'a lancée prononce une bénédiction qui doit en neutraliser l'effet désastreux. La mère de Mica maudit le voleur qui lui a dérobé une

forte somme d'argent. Le voleur se trouve être son fils ; il rend à sa mère l'argent et elle s'écrie alors : « Béni soit mon fils, par l'Eternel ! » La bénédiction a plus de pouvoir que le droit d'aînesse ; ce droit, elle le brise : Jacob bénit Ephraïm, le plus jeune des fils de Joseph, bien que Manassé soit l'aîné. Et dès lors Ephraïm sera le chef de la maison de Joseph.

L'influence énorme qu'on accordait à cette bénédiction paternelle et le désir qu'on avait de la recevoir apparaissent nettement au chapitre XXVII de la Genèse, où nous voyons Jacob et Rebecca user de ruse et tromper Isaac pour acquérir cette bénédiction, et où Esaü, frustré, pousse des cris pleins d'amertume, pleure et conçoit une telle haine contre Jacob, qu'il forme le dessein de tuer son frère.

On avait grand peur de la malédiction. C'est en cela que consistait pour les Israélites l'intérêt de l'histoire de Balaam (Nombres XXII-XXIV) appelé par Balak pour maudire Israël. Très tard encore, on frémissait à la pensée que Balaam eût pu maudire le peuple élu (Michée IV, 5 et Nehémie XIII, 2).

L'usage de bénir ou de maudire les enfants est ancien. D'après M. Montet¹ le chant de bénédiction de Noé, Genèse IX, 25, 26 et 27 est extrêmement ancien.

Avec le temps, l'importance accordée aux bénédictions diminuera beaucoup. Voy. II Samuel XVI, 10, etc.

M. Marti déclare que la bénédiction et la malédiction des parents avaient une signification beaucoup plus grande que celle de simples vœux. Les enfants étaient

¹ ED. MONTET. *Cours inédits.*

placés sous l'empire de forces réelles qui, partant des parents, déterminaient l'avenir.

Aussi est-ce avec raison, selon nous, que Smend déclare que « le père qui bénit ou qui maudit ses enfants est considéré lui-même, jusqu'à un certain point, comme un agent de leur destinée (Schicksalsmacht). »

Il s'agit donc ici d'un reste évident du culte des ancêtres. Les aïeux sont des êtres doués de puissance, agissant sur l'avenir de leur postérité. Le mort, pensaient les Israélites, se souvenait, dans la tombe, des paroles qu'il avait prononcées, et venait en aide à son enfant ou, au contraire, cherchait à lui nuire.

CHAPITRE III

LES TOMBES DES HÉROS.

Une des preuves les plus fortes que l'on puisse avancer en faveur de l'existence du culte des morts chez les Israélites, c'est le fait que l'emplacement des tombes des ancêtres les plus vénérés coïncide généralement avec celui des principaux lieux de culte des Hébreux. Stade a très fortement montré cette coïncidence¹. On trouve si souvent des tombes de patriarches ou de héros à côté des sanctuaires qu'on ne peut voir là un simple hasard. On est plus ou moins forcé de conclure que les fils de Jacob ont vénéré tout d'abord leurs an-

¹ STADE. *Geschichte*.

cêtres, puis que le culte de Iahweh a établi ses sanctuaires dans ces lieux déjà consacrés. Nous ne voulons pas prétendre que le culte de Iahweh soit né du culte des ancêtres. La question est très problématique et ne rentre pas dans le plan que nous nous sommes tracé. Cependant on peut admettre que, pendant assez longtemps, le culte de Iahweh et celui des ancêtres ont subsisté côte à côte dans les mêmes sanctuaires, et que nombre d'Israélites qui adoraient le Dieu très saint, ne croyaient pas exciter sa jalousie en vénérant les ancêtres de la tribu.

Comment concilier l'origine que nous donnons à la plupart des sanctuaires palestiniens avec celle que le savant professeur bernois M. Marti leur donne, lorsqu'il dit que la plupart des *bamoth* d'Israël avaient été d'abord des hauts lieux chananéens, et qu'on adapta au culte du dieu d'Israël les sanctuaires des Baals ?

M. Marti dit¹ : « Iahweh habitait partout où se trouvait son arche et où son *Mal'ak* se révélait. Partout où il s'était une fois montré, on pouvait aller à lui (Ex. XX, 24). Les vieux sanctuaires chananéens furent naturalisés; et pour légitimer cette naturalisation on déclara que Iahweh s'était révélé en cet endroit. Ces révélations, on les fit naître de l'histoire de la nation elle-même et surtout de l'histoire des ancêtres. »

En effet, un certain nombre de sanctuaires chananéens furent repris par le Jahwisme. C'est ce que semble montrer le nom de certains hauts lieux. Par exemple : Beth-Schémech qui signifie « maison du so-

¹ *Geschichte der Israelitischen Religion*. PROF. KARL MARTI, p. 87.

leil. » Iahweh fut invoqué sous plusieurs noms dans diverses localités. A Ophra on invoquait « *Iahweh du salut ou de paix* » (Juges VI, 24). A Béthel « *le dieu de Béthel* » (Gen. XXXI, 13) « *le dieu de Dan et de Beerscheba* » (Am. VIII, 14), dans les sanctuaires de ces lieux. C'est la nuit que « *Iahweh de Péniel* » apparaît à Jacob. A Rephidim, Iahweh est invoqué sous le nom de « *l'Eternel ma bannière* » (Ex. XVII, 14); à Beer-Schéba il est le « *Dieu éternel* » (Genèse XXI, 33), à Mitspa il est « *Dieu nous a secourus* », etc.

Ces noms divers indiquent que très probablement le Dieu de Dan était différent de celui de Béthel ou de Péniel, du moins dans l'esprit du peuple. De même Notre Dame d'Einsiedeln est différente de Notre Dame de Lourdes : Toutes deux sont la Vierge Marie ; mais l'une a certain pouvoir et certaine activité que l'autre n'a pas et vice versa. « C'est là une preuve, dit M. Piepenbring, que Iahweh, qui était primitivement un, fut peu à peu identifié avec les Baals chananéens, au fur et à mesure que les Hébreux s'étaient emparés des anciens lieux de culte de la Palestine et s'étaient habitués à y adorer Iahweh. Cela est très naturel ; selon les conceptions du temps, quand on traversait une contrée ou s'y établissait, il fallait offrir ses hommages au dieu du pays qui en était le maître, pour jouir de sa protection ¹. »

Le témoignage le plus frappant de cette façon d'adapter un sanctuaire chananéen au culte du Dieu d'Israël apparaît dans II. Samuel XXIV, 16.

¹ PIEPENBRING. *Histoire du peuple d'Israël*, p. 100, 102, 106.

« L'ange de l'Eternel, nous est-il dit, apparut à David à Jérusalem, près de l'aire d'Aravna le Jébusien... et David bâtit là un autel à l'Eternel... » De même, Genèse XVIII, 2, Iahweh apparaît à Abraham sous le chêne de Mamré, à Hébron ; or Hébron est un sanctuaire vénéré. Un ange apparaît à Gédéon sous le térébinthe d'Ophra ; et Ophra devient un sanctuaire. L'Eternel fait retentir son tonnerre à Mitspa ; là Samuel dresse un autel à l'Eternel ; il place une pierre entre Mitspa et Schen et l'appelle du nom d'Eben-Ezer (I Sam. VII, 12). A Béthel, Dieu apparaît en songe à Jacob qui lui dresse un autel.

A quoi bon multiplier les exemples ! Certes, nous n'avons pas l'intention de contester le bien fondé de cette remarque, d'autant plus que Smend, Nowack et Benzinger sont d'accord sur ce point avec Piepenbring et Marti. Mais nous ferons remarquer qu'il n'est pas moins vrai que presque tous ces sanctuaires sont des tombes de héros ou de patriarches.

Abraham, l'ancêtre le plus vénéré des Israélites, le chef avec qui Iahweh lui-même a traité une alliance éternelle, n'est-il pas enterré à Hébron, dans la caverne de Macpélah, ainsi que toute sa famille ? (Gen. XXV, 9.) La nourrice de Rebecca, Débora, ne fut-elle pas enterrée près de Béthel sous le chêne sacré ? (Gen. XXXV, 8.) Ophra ne servait-il pas de lieu de sépulture à la famille de Gédéon ? (Juges VIII, 32.) Il y a contradiction, ce semble, entre ces deux origines qu'on donne à plusieurs sanctuaires jahwistes, et pourtant toutes deux sont bien attestées. Comment faire pour que cette opposition disparaisse ? Nous ne savons trop ! Il se

pourrait, qu'après la conquête, des héros chananéens, déjà vénérés, aient été identifiés avec des ancêtres d'Israël. C'est une loi de l'histoire des religions que, lorsqu'un peuple s'empare du territoire d'une nation plus civilisée que lui, il accepte forcément une partie des traditions et des conceptions religieuses des vaincus. Les Musulmans vénèrent par exemple la Bubastis de Tanis sous le nom de Scheik Achmed el-Badani. La nouvelle lune, adorée jadis à Damas, est vénérée sous le nom d'un scheik ; et Adonis de Tyr continue à être vénéré, mais il est devenu un chef musulman, Scheik Maasehuk. Nous savons qu'après la conquête, des héros cananéens sont devenus nationaux. Hébron et Sichem conquis par les Israélites voient leurs héros adoptés ; les sanctuaires de ces deux clans sont fréquentés par les Jahwistes.

Il est très difficile d'arriver à une conclusion définitive à cause de la rareté des documents sur l'histoire primitive des Hébreux avant la conquête et du peu de crédit qu'on peut accorder à la plupart de ces documents. Quoiqu'il en soit, les tombes des ancêtres les plus vénérés se trouvent dans les sanctuaires les plus importants. A Ephrat de Benjamin, se trouve la tombe de Rachel ; Joseph est enterré à Sichem, Josué sur la montagne d'Ephraïm et Aaron meurt sur la montagne de Hor, Abraham est enterré à Hébron.

Moïse n'a pas de tombe, car on craignait que le sépulcre du fondateur du Jahwisme ne fût vénéré et qu'on déifiât le grand législateur. Le livre des Juges ne nous apprend rien ou presque rien sur les juges Thola, Jaïr, Abdon, Ibsan et Elon, mais il note avec le plus

grand soin le lieu de leur sépulture : Thola est enterré à Schamir, Jaïr à Ramon, Ibtsan à Bethléhem, Abdon à Pirathon et Elon à Ajalon. Il semble qu'à ses yeux la seule chose importante soit d'indiquer leur tombeau. Et en effet, il se peut fort bien que ce fussent des héros ou des chefs chananéens, jadis honorés de leurs compatriotes, et qu'Israël adopta. Nous n'avons aucune relation historique de leur vie et ce fait par lui-même est très étrange.

Un détail assez caractéristique, qui nous est fréquemment attesté, permet aussi de conclure à l'existence première d'un culte des ancêtres dans les sanctuaires israélites : c'est l'existence d'arbres sacrés et de pierres sacrées sur les tombes des patriarches et des héros israélites. Sur la sépulture d'Abraham se trouvent les chênes de Mamré. A Ephrat de Benjamin fut enterrée Rachel (Gen. XXXV, 19) ; près de son tombeau, il y a une pierre sainte ou un monument. La tombe de Débora, nourrice de Rebecca, est sous le chêne des plaintes ou des pleurs, Gen. XXXV, 8, etc. A Sichem, près du tombeau de Joseph, se trouve un chêne, Josué XXIV, 26. Tous les noms donnés à ces arbres sont : *elon* ou *ela*, mots dérivés de *el* signifiant la divinité.

Or nous savons que les tombes des héros de la Grèce étaient abritées par un arbre à la prospérité duquel était liée celle de la famille. Sous ces arbres on faisait des sacrifices.

Chez les Hébreux aussi, à Hébron et à Sichem, des autels se trouvaient sous les arbres sacrés. Ne serait-ce pas un indice, qu'avant que Sichem et Hébron fussent des sanctuaires jahwistes on y sacrifiait aux mânes de

Joseph et d'Abraham, ou à des héros chananéens qu'on identifia plus tard avec les pères des tribus israélites ? L'arbre sacré de Sichem s'appelait l'arbre du sage : *elon moré*. Sous ces arbres sacrés les anciens ou les rois rendaient la justice, Juges IV, 5 ; I. Sam. XIV, 2. Serait-ce que l'ombre de Joseph venait inspirer les juges ? Or voici, donner comme ancêtres à des tribus et à des peuples des héros éponymes, appeler des races du nom de leurs aïeux, tout cela ne parle-t-il pas hautement en faveur du culte des ancêtres ? Ces derniers ont été probablement considérés comme les protecteurs de leurs tribus, et leur culte est un garant de la prospérité de leur race.

Les Grecs eux aussi pensaient de même. M. Jean Viel s'exprime comme suit : « A côté du culte que chaque famille rendait à ses ancêtres, chaque ville et chaque pays décernait les honneurs divins à certains personnages, les uns réels, les autres imaginaires, qui s'étaient particulièrement illustrés dans l'histoire grecque. Ces personnages devenaient alors des héros protecteurs qu'on supposait revêtus d'une puissance supérieure à celle des autres morts, et la population tout entière participait au culte qu'on leur rendait, culte que l'on célébrait souvent avec plus de ferveur que celui des dieux eux-mêmes¹.

* * *

Cette manière de penser se retrouve chez les Arabes avant Mahomet et s'est conservée dans l'Islam.

Pour M. Goldzieher, le culte des saints chez les

¹ *Idées des Grecs sur la vie future*, p. 42.

Bédouins ne doit être considéré que comme une forme renforcée des hommages rendus aux ancêtres et aux héros de la tribu.

Les Qorijshites de l'époque païenne avaient coutume de jurer par leurs ancêtres; Mahomet dut interdire de pareils serments et prescrire de ne jurer que par le seul nom d'Allah.

Chez certaines tribus, dit le savant hongrois, les tombeaux des ancêtres semblent avoir bénéficié d'une considération particulièrement solennelle. Certaines tribus ont aussi conservé intacte jusqu'à une époque tardive la vénération du tombeau des ancêtres, par exemple la tradition concernant le tombeau du patriarche des Tâmanites à Maran et celui du patriarche de la tribu des Qudâ'a.

Nous savons qu'on érigeait aussi des *ançab* auprès des tombeaux; et ces *ançab* étaient des pierres dressées auxquelles les Arabes païens adressaient un culte. La vénération dont elles étaient l'objet était provoquée par le tombeau lui-même¹. Cette manière de révéler les tombeaux des héros aurait donc positivement une signification religieuse; aussi Mahomet a-t-il interdit de dresser des pierres semblables et de les adorer. Les tombeaux de quelques princes marocains servent d'asiles inviolables aux malfaiteurs qui fuient la justice civile; et, pour l'Arabe, le sépulcre de ses ancêtres et de ses héros est aussi sacré que pour le Grec l'autel du temple qu'il considère comme un asile inviolable.

L'histoire nous montre que certaines tribus arabes

¹ GOLDZIEHER. *Op. cit.*, 337.

se sont réclamées d'un saint et ont pris son nom, l'ont considéré comme leur ancêtre et se sont mises à le vénérer. Un exemple frappant nous montre comment s'est formée une nouvelle tribu groupée autour d'un nouveau sanctuaire dans lequel repose le héros éponyme de la race. La tribu algérienne Uled-Sidi-Scheikh est sortie au XVIII^{me} siècle du mélange de tribus indépendantes et s'appelle du nom du saint de ces clans, Sidi-Scheikh, dont la tombe, à El-Abjad, est vénérée par les membres de la nouvelle tribu.

Le rapport entre les coutumes arabes et les détails donnés par l'Ancien Testament est frappant. N'a-t-on pas le droit de s'appuyer sur cette coïncidence, qu'on ne saurait qualifier de fortuite, pour déclarer que les Hébreux attribuaient à leurs ancêtres un caractère divin ?

Mais revenons-en à l'A. T., puisque c'est de lui que nous voulons tenir nos renseignements.

Stade rappelle le passage de Jérémie XXXI, 15 où il est dit « qu'on a ouï dans Rama des cris, des lamentations, des larmes amères ; Rachel pleurant ses enfants parce qu'ils ne sont plus. Aussi Iahweh a-t-il dit : Retiens ta voix de pleurer et tes yeux de verser des larmes... On reviendra du pays de l'ennemi ; il y a de l'espérance pour ton avenir. » Faut-il déduire de ce passage que, de leur tombe, les ancêtres veillaient à la sûreté du peuple, s'attristaient du malheur de leur race et cherchaient à implorer Iahweh en faveur d'Israël ? Faut-il croire que dans l'esprit du peuple les ancêtres étaient des sortes de saints intervenant auprès de Iahweh ? ou faut-il ne voir ici que des tournures

éloquentes, des formules de rhétorique ? c'est ce qu'il nous est difficile de dire.

Il est vrai que Moïse apparaît comme un tout-puissant intercesseur dans Ex. XXXII, 11, 31 et dans plusieurs passages du Deut. ; que Samuel est considéré de la même façon dans maints endroits de I, Samuel ; mais nous estimons que ces textes sont trop isolés pour qu'on puisse édifier sur eux toute une théorie. Il est difficile de prouver que, pour Jérémie, les morts étaient des intercesseurs.

S'il faut résumer ici notre pensée, voici ce que nous dirons : Très probablement les ancêtres ont été considérés par leurs descendants comme des sortes de divinités ; ceux-ci ont vénéré la tombe des héros de leur tribu. Puis les prêtres de Iahweh ont peut-être transporté le culte du vrai Dieu dans les sanctuaires de ces héros, et, profitant de la vogue de ces sanctuaires, ils ont cherché à remplacer les pratiques de l'évocation des morts par la consultation de l'éphod et par les oracles de Iahweh.

Il faut se garder cependant d'affirmer, avec l'école de l'évhémérisme moderne, récemment remise en honneur par Herbert Spencer, que le culte spontané des ancêtres et des héros serait la forme historique et primitive de toute religion, que le culte de Iahweh serait issu du culte des morts et que « ce culte des ancêtres serait le plus haut et le meilleur degré du développement religieux »¹.

Ces élans admiratifs doivent être taxés d'exagéra-

¹ EUGÈNE SIMON, consul de France en Chine. *La famille chinoise*.

tion; ils sont peu scientifiques. L'Ancien Testament ne nous permet pas de faire découler la religion jahwistique du culte des ancêtres; celle-là est trop haute, trop morale et trop spirituelle pour avoir été engendrée par celui-ci. De plus, l'histoire et la critique ne peuvent permettre au dogmaticien d'empiéter sur un domaine qui ne lui appartient pas. La question du culte des ancêtres relève de l'anthropologie, de l'histoire et de la critique, et non de la philosophie ou de la dogmatique. Celles-ci ont un champ assez beau et assez vaste pour qu'elles puissent s'y renfermer; qu'elles usent à leur gré des résultats de l'histoire, mais qu'elles ne cherchent pas à les fausser par des opinions préconçues.

CHAPITRE IV

LES THÉRAPHIM.

Malgré le commandement du Décalogue : « Tu ne te feras pas d'images taillées ni de ressemblances des choses qui sont en haut dans le ciel, ou plus bas sur la terre, ou plus bas encore dans les eaux », les Israélites eurent longtemps des symboles de la divinité qu'ils adoraient. Nous n'avons pas à parler ici des *matsébahs*, des *aschères* ou de l'*éphod*; nous ne ferons que citer en passant le serpent d'airain, le veau d'or adoré au pied du Sinaï, et les taureaux placés par Jéroboam à Dan et à Béthel qui étaient certainement des représentations de la divinité. Nous avons à nous occuper

plus spécialement des *Thérâphim*. Ce mot se rencontre toujours au pluriel dans l'Ancien Testament : il indique donc très certainement une pluralité d'objets.

D'après Genèse XXXI qui les appelle des *élohim*, les Thérâphim étaient des images de la divinité. En effet, Juges XVIII, 14 les place dans le sanctuaire à côté de l'éphod, de l'image taillée et de l'image en fonte que Mica possède. Osée III, 4 déclare que les enfants d'Israël « restèrent longtemps sans statue, sans éphod et sans Thérâphim. »

Les Thérâphim étaient de petites idoles domestiques généralement portatives, qui avaient très probablement une figure humaine, et atteignaient parfois les dimensions du corps humain. C'est ce qui ressort du récit de I, Sam. XIX, 13 où Mical, femme de David, met le Thérâphim de famille dans le lit de son mari pour faire croire aux émissaires de Saül que David est malade et repose sur sa couche. La plupart de ces idoles étaient sans doute en pierre, en bois ou en terre cuite et provenaient principalement de l'industrie phénicienne¹, quoique Juges XVII nous montre Mica se faisant lui-même un éphod et des Thérâphim.

Il est probable que l'usage des Thérâphim est très ancien. Osée déjà mentionne les Thérâphim, et l'épisode de Mica est un des plus vieux morceaux du livre des Juges. Il est permis de présumer que les Araméens en possédaient, puisque le récit de la Genèse nous dit : « Rachel déroba les Thérâphim de son père Laban l'Araméen. »

¹ PERRÔT ET CHAPIEZ. *Hist. de l'Art*, IV.

Genèse XXXV, 2 (Elohiste) rapporte que Jacob ordonne à sa maison d'enlever « les dieux étrangers qui sont au milieu d'eux » et que Jacob les enterre sous le térébinthe sacré de Sichem. Il est donc à supposer que ces idoles étaient opposées au Jahwisme et qu'elles provenaient du temps où Israël se confondait avec les autres Sémites nomades. On les fait figurer dans l'histoire des patriarches, et l'origine de leur usage se perd dans la nuit des temps.

On consultait les Thérâphim pour obtenir d'eux des oracles. Ezéchiel XXI, 26 représente le roi de Babylone tirant des présages, secouant les flèches, interrogeant les Thérâphim et examinant le foie. De même Zach. X, 2 : « Car les Thérâphim ont des paroles de néant et les devins prophétisent des faussetés. » Remarquons en passant que dans ce dernier passage le prophète met en opposition avec Iahweh les Thérâphim, les faux devins et les consultants de songes.

Comment les interrogeait-on ? Il est difficile de le savoir ; très probablement on s'y prenait comme pour interroger l'éphod.

A l'époque de l'auteur de Juges XVII et XVIII, ces idoles pouvaient être placées dans le sanctuaire de Iahweh. Le peuple les regardait alors comme des images de Iahweh, mais ce n'est nullement la preuve que les Jahwistes admissent la légitimité des Thérâphim. Au contraire, les passages Deut. XXVII, 15 ; I, Sam. XV, 23 en interdisent sévèrement l'usage et II Rois, XXIII 24 nous apprend que Josias les prohiba. Nous ne pouvons, par conséquent, admettre qu'ils appartenissent au vrai culte de Iahweh et nous avons quel-

ques raisons de croire que c'est contre eux en partie qu'est dirigé le second commandement Ex. XX, 4 ; Deut. V, 8. Seraient-ils des importations étrangères, des idoles chananéennes ou syriennes ? Zacharie nous montre le roi de Babylone consultant les Thérâphim ; mais nous n'avons pas le droit d'en conclure que les Babyloniens les connaissent et qu'ils les ont introduits en Israël. Bien loin de voir dans ce passage un renseignement historique, il faut considérer cette allusion comme une tournure de rhétorique. Nous savons d'autre part qu'on n'osait placer dans le sanctuaire du Dieu d'Israël les représentations d'une divinité étrangère ; et comme Juges XVII et XVIII et Osée III nous montrent les Thérâphim à côté de l'éphod et d'autres attributs de Dieu, nous sommes forcés de renoncer à établir que les Thérâphim soient une importation d'un culte chananéen. De plus, jamais David n'adora dans sa maison un Dieu étranger, et il possède un Thérâphim !

Donc, selon toute apparence, les Thérâphim étaient originellement des sortes de dieux pénates ou des dieux de la maison ; leur culte fut célébré assez longtemps à côté de celui de Iahweh ; puis, petit à petit, il se confondit avec celui de l'Eternel ; tant et si bien qu'à la fin les Thérâphim disparurent derrière Iahweh.

Quelle était la place de ces dieux de la famille dans la maison ? M. Marti, dans sa remarquable « Histoire de la religion israélite », suppose qu'ils étaient placés au-dessus de la porte. Pour prouver son dire, il s'appuie sur Ex. XXI, 6-7, fragment du Livre de l'Alliance. « Lorsqu'un esclave entrera à perpétuité dans la maison de son maître, il ira devant *élohim*, et le

maître lui percera l'oreille avec un poinçon contre la porte ou le poteau. » Assez longtemps les critiques ont pensé « qu'aller vers *élohim* » signifiait aller au sanctuaire le plus rapproché de Iahweh ; cela semble peu probable. En effet nous pouvons considérer le percement de l'oreille comme un sacrifice sanglant fait au dit *élohim* ; or ce percement n'a lieu que pour un esclave hébraïque et l'on ne comprend pas trop pourquoi ce sacrifice serait fait à Iahweh qui déteste les sacrifices humains. Il semble bien plus logique qu'il soit adressé aux pénates, aux dieux de la famille dans laquelle l'esclave entre à partir de ce moment. De plus, si le fait de percer l'oreille a pour but de rattacher étroitement l'esclave à la famille (*beit*) de son maître, cette action n'a de valeur que si elle est accomplie dans la maison même du maître. La porte est donc celle de la maison.

Nous avons vu plus haut que les Théraphim étaient appelés des dieux : cela, M. Frey lui-même l'accorde¹, et le récit de Genèse XXXI le montre avec évidence. Rachel vole les Théraphim de son père, et Laban accuse Jacob en disant : pourquoi as-tu dérobé mes dieux, mes *élohim* ? Donc, nous avons le droit d'identifier l'*élohim* d'Ex. XXI avec les Théraphim.

Ailleurs nous voyons qu'un sacrifice est fait à ces Théraphim : On aspergeait de sang, lors de la fête de Pâques, les montants de la porte pour se protéger contre l'ange de la mort qui partout planait. Piepenbring croit que primitivement le but de ce rite aurait été d'écarter de l'entrée de chaque habitation les mau-

¹ G. FREY. *Op. cit.*, 104.

vais esprits. Comme nous avons montré que probablement ces Théraphim étaient placés sur la porte, ce sacrifice s'adressait à eux ; ils étaient priés de protéger la maison et la famille contre tout malheur. Ce qui semble le prouver, c'est le caractère tout familial qu'avait cette fête. Ce caractère subsiste encore très accentué dans l'institution de la Pâque au livre de l'Exode, bien que cette fête ait là un sens très différent de celui qu'elle avait primitivement.

Beaucoup de critiques ¹ identifient les Théraphim avec les dieux ancestraux. Voici les raisons que l'on donne en faveur de cette identification.

On cherche à rapprocher le mot Théraphim de *rephaïm*. Nous ne savons trop si, en bonne linguistique, le rapprochement peut se faire. Toutefois Schwally, Neubauer, H. Sayer et Léonce André s'appuyant sur l'analogie des termes assyriens *tarpû* et *rapû*, estiment cette étymologie préférable à celle qui fait dériver l'hébreu Théraphim du verbe arabe *tarifa*, verbe signifiant, à la IV^{me} forme, procurer du bien-être. Si cela est exact, on a le droit de s'exprimer au sujet des Théraphim comme le fait M. Léonce André : « Les Théraphim étaient les représentants sur la terre des *rephaïm* dont ils étaient la figuration matérielle. ² » Les Théraphim, nous l'avons vu, avaient une forme humaine. Il est fort possible qu'ils représentassent grossièrement l'aïeul mort dont la famille se souvient, et qui veille sur ses descendants. Théraphim est un plu-

¹ PIEPERBRING, LÉONCE ANDRÉ, SCHWALLY, STADE, BENZINGER, etc.

² LÉONCE ANDRÉ. *Culte des morts*, p. 44.

riel; ce pluriel semble être l'indice de la pluralité des êtres divins représentés. Ce serait donc la figuration de la longue lignée d'aïeux protecteurs de la famille.

Les Thérâphim sont des idoles extrêmement anciennes. Ils représentent les esprits familiers protecteurs de l'entrée de la maison.

On peut facilement rapprocher ces idoles domestiques des portraits des ancêtres que les Romains conservaient soigneusement, qu'ils appelaient leurs dieux pénates ou leurs dieux lares et qu'ils sortaient aux jours de triomphe. Enfin et dernier argument, le roi Josias et le Deutéronome s'attaquent avec vigueur aux Thérâphim, tandis qu'Osée considère leur perte comme un signe de malheur pour le peuple. Donc, tandis que le prophète du VIII^{me} siècle ne voyait là qu'une vénérable tradition, restée de l'Israël nomade, une législation plus éclairée les déclarait contraires au culte monothéiste, et voyait en eux les objets ou les instruments d'une sorte de culte animiste.

Les Thérâphim sont donc les images des ancêtres, les esprits protecteurs de la famille. Ils donnaient des oracles indiquant l'avenir. Il se peut qu'on leur rendît une sorte de vénération religieuse dont nous ne pouvons préciser ni la nature, ni le degré.

CONCLUSION

Nous avons presque terminé notre tâche. Rapidement nous avons esquissé l'anthropologie hébraïque et la notion israélite du séjour des morts. Nous avons étudié les funérailles, les tombeaux, les coutumes de deuil, les sacrifices funèbres. Ensuite nous avons recherché quelles étaient les pratiques dérivées des croyances eschatologiques, la nécromancie et la consultation des Thérâphim. Nous aurions pu nous étendre sur le lévirat et sur quelques autres coutumes qui offrent des indices du culte des ancêtres; mais cela est en dehors du plan que nous nous sommes tracé; du reste nous en dirons quelques mots tantôt. Sans doute, le lecteur a dû souvent gémir de nos longueurs et de la minutie de notre étude. Hélas! nous voudrions bien tomber sous le coup d'un semblable reproche! Nous craignons fort au contraire d'être accusé par les gens compétents, non d'avoir marché avec trop de précautions et de lenteur, mais bien d'avoir glissé trop rapidement sur des passages obscurs, d'avoir éludé des difficultés.

Il ne nous reste qu'à réunir les matériaux épars, à faire un faisceau des probabilités obtenues pour arriver à une probabilité plus grande. Bref, nous allons essayer de montrer rapidement que le culte des ancêtres était peut-être, dans les premiers temps, la base de la famille israélite, comme il était le fondement des familles des autres peuples.

Le soin extrême que prenaient les Israélites d'enterrer leurs morts, la crainte qu'ils avaient de voir l'ennemi violer les sépulcres, les malédictions que les rois phéniciens Tabnit et Eschmoun-Azar profèrent contre ceux qui troubleraient leur repos éternel ; tout cela montre l'importance extrême que l'on attachait au fait d'être enterré. Ne pas être enseveli est une honte redoutée. Les prophètes ne lancent cette malédiction, que lorsque la coupe de leur indignation et de leur colère déborde. II Rois, IX, 10 ; Jérémie XVI, 4 ; Ez. XXIX, 5 ; Esaïe XIV, 19, etc.

Bien plus, la coutume populaire réclamait non seulement que les morts fussent enterrés, mais surtout qu'ils fussent ensevelis dans la tombe de la famille. L'expression touchante : « être réuni à ses pères », signifie plus que mourir ; elle veut dire aller auprès des ancêtres, être réuni à eux dans la tombe de famille pour pouvoir participer aux honneurs qui sont rendus aux aïeux. L'histoire des Israélites oublie bien rarement de nous dire qu'un patriarche, qu'un juge ou qu'un roi fut recueilli auprès de ses pères ou qu'on l'ensevelit chez lui, dans le sépulcre de son père. Jacob fait jurer solennellement à Joseph de ne pas l'enterrer en Egypte, mais de le « transporter dans le sépulcre de ses pères. » Barsillaï refuse les honneurs que David veut lui accorder pour sa fidélité ; « permets, dit-il au roi, que ton serviteur retourne chez lui et qu'il meure dans sa ville, près du tombeau de son père et de sa mère. » Néhémie lui-même prie le roi de Perse de lui permettre de rentrer dans la ville du sépulcre de ses pères. Pourquoi tenait-on tellement à être enterré dans la tombe de famille ?

Ce besoin intense n'a sa raison d'être, semble-t-il, que si les ancêtres forment une communauté, qui ne peut exister que si les morts vivent. En outre, les tombes sont saintes; on y dépose des mets et des boissons; sous la tête du décédé on place son épée¹; les tombes sont les temples du culte des ancêtres. Elles sont des sanctuaires; sur elles sont souvent placées des pierres saintes, des *massebah*. Jacob en dresse une sur la tombe de Rachel; Gen. XXXV, 20 et Absalom en élève une de son vivant sur sa tombe, II Sam. XVIII, 18: « Absalom s'était fait ériger une *massebah* dans la vallée du roi, car il disait: Je n'ai point de fils par qui le souvenir de mon nom puisse être conservé. » La preuve que ces tombes de famille étaient sacrées se trouve dans le fait que sur plusieurs d'entre elles se trouvaient des arbres sacrés toujours désignés par des termes dont la première syllabe est *él*, ce qui chez les Sémites est le nom le plus antique et le plus répandu de la divinité. Beaucoup de ces tombes de familles sont demeurées des sanctuaires et la plupart de ces tombes sont situées sur la hauteur; or nous savons que chez les Israélites, les montagnes étaient le siège de la divinité, à tel point que les Syriens eurent l'impression que le dieu d'Israël était un dieu de montagnes (I Rois XX, 23).

Cela, ajouté à tous les indices que nous avons recueillis, nous permet de dire que les morts pouvaient être considérés comme des sortes de divinités qu'on vénérât de différentes manières, probablement par des sacrifices et par des fêtes. « En Israël s'établit la cou-

¹ EZÉCHIEL.

tume que tous les ans les filles d'Israël s'en vont célébrer la fille de Jephthé quatre jours par année » (Juges XI, 40). Saül, nous est-il dit, se prosterna devant « Samuel Elohim ». Nous avons des preuves évidentes qu'aux anciens usages israélites concernant les morts se mêlaient des éléments de paganisme sémitique incompatibles avec le Jahwisme. Ainsi les hommes se coupaient la barbe, se faisaient des incisions dans le corps. Le deuil se terminait par un repas offert en l'honneur des trépassés ; les aliments de ce repas étaient considérés comme ne pouvant pas être offerts à Iahweh.

On peut supposer que le sacrifice annuel de famille dont il est question dans I Samuel XX concerne les morts puisqu'il se fait dans le lieu d'origine de la famille près duquel est la tombe des ancêtres.

Quelle influence sur les morts pourraient bien avoir les rites ? le problème est assez difficile à résoudre, comme nous l'avons du reste laissé entrevoir. Tout d'abord, remarquons que ces rites étaient nécessaires au repos du trépassé, puisque le mourant sollicite son entourage de prendre soin de ses restes, et que Iahweh lui-même observe ces rites, lorsqu'il ensevelit le corps de son serviteur Moïse sur le mont Nebô. Une curieuse inscription assyrienne montre ceci : Le roi assyrien Assourbanipal, après avoir châtié la révolte des Elamites, viola les sépulcres des anciens rois du pays et, relatant ce fait odieux, il dit : « Je laissai les ombres sans demeure, je les privai des offrandes de ceux qui leur devaient des libations. » Eschmoun-Azar, roi de Sidon, supplie les vivants de ne pas ouvrir sa tombe

car ce serait une abomination. Que le profanateur, s'écrie-t-il, n'ait jamais « de descendance ici-bas, qu'il ne trouve pas de lieu de repos parmi les Rephaïm. » Tabnit profère de semblables malédictions contre tout perturbateur de son repos.

Il paraît probable que les rites procuraient aux morts satisfaction et repos. Si ces rites étaient négligés, si la tombe était violée, l'ombre des morts errait de lieu en lieu, véritable âme en peine n'ayant aucun instant de repos, aucun endroit où s'arrêter.

Que ces rites fussent accomplis dans le seul but d'assurer aux morts la paix et la tranquillité, ou dans le but de les rendre bienveillants et de les empêcher de venir troubler les survivants, c'est ce que nous ne saurions dire. Nous n'avons pas d'indices suffisants qui nous permettent de déclarer que les Israélites vissent dans les morts des esprits disposés à faire le mal, esprits que des honneurs et des dons peuvent amadouer. Cependant nous croyons qu'à l'origine les Hébreux, de même que la plupart des peuples anciens et modernes qui pratiquent le culte des ancêtres, voyaient dans leurs ancêtres des *élohim*, non pas tant des dieux, mais des esprits possédant une puissance réelle, capable de bénir leur descendance et de la protéger contre tout malheur. La valeur mystérieuse et secrète qu'avaient la bénédiction et la malédiction prononcées sur la tête des enfants par les parents mourants nous autorise à affirmer que les ancêtres pouvaient diriger l'avenir de leur postérité.

Le culte des ancêtres appartient non pas au polythéisme mais bien au polydémonisme ou à l'eudémonisme.

Comment expliquer l'origine du culte des ancêtres répandu chez tant de peuples, même de races très différentes, et pratiqué à tant d'époques diverses ? Fustel de Coulanges ¹ répond à cette question : « Nous avons beaucoup de peine aujourd'hui à comprendre que l'homme primitif pût adorer son père ou son ancêtre. Faire de l'homme un dieu, nous semble le contre-pied de la religion. Il nous est presque aussi difficile de comprendre les vieilles croyances de ces hommes qu'il l'eût été à eux d'imaginer les nôtres. Mais songeons que les anciens n'avaient pas l'idée de la création. Dès lors le mystère de la génération était pour eux ce que le mystère de la création peut être pour nous. Le générateur leur paraissait un être divin, et ils adoraient leur ancêtre. » A vrai dire ce culte ou cette vénération ne s'adressait pas à tous les morts, mais bien au père, à la mère, c'est-à-dire aux ancêtres. Jérémie XVI, 7 l'indique.

Peut-être nous accusera-t-on alors d'avoir confondu le culte des morts avec celui des ancêtres sauf lorsque nous avons étudié les tombes des héros. Mais ces deux cultes se touchent de près : « Il n'y a entre ces deux formes de la piété, dit M. Goldzieher ¹, qu'une différence relative ; le second, en effet, s'adresse à des générations plus rapprochées, tandis que le premier a pour objet des êtres appartenant aux temps les plus reculés. »

Si l'acte de vénération ne s'adresse qu'aux ancêtres, d'autre part certains des rites funèbres sont accomplis

¹ *La cité antique*, p. 35.

¹ *Culte des ancêtres chez les Arabes.*

par des personnes étrangères à la famille. M. Schwally voudrait déduire du récit de la mort du fils aîné de David et Bath-Schéba qu'on ne rend pas des honneurs mortuaires aux tout jeunes enfants (II Sam. XII). Nous estimons qu'il est difficile de voir dans ce récit la preuve de cette assertion.

Et maintenant, demandons-nous qui pouvait vénérer les ancêtres? ce sont les descendants mâles seuls : Absalom se plaint de n'avoir pas de fils qui puisse honorer son nom. Ici nous voyons nettement l'état d'infériorité dans lequel la femme est tenue chez les Sémites. Seul, l'homme peut se prosterner devant ses ancêtres et seul, il a le droit de leur rendre un culte ; la femme était exclue du privilège de remplir des fonctions sacerdotales. Elle est considérée comme un être de peu de valeur ; cela ne se voit que trop ! La femme mariée est la propriété de son mari après avoir été celle de son père. Quittant sa famille par le mariage, elle n'a plus aucun rapport avec les siens ; aussi la parenté par les femmes a-t-elle fort peu d'importance dans l'Israël antique. Le mariage, au fond, n'est qu'une sorte de marché, et le mari, ayant acquis sa femme à prix d'argent, a seul le droit de se divorcer. Qu'y a-t-il d'étonnant dans ce cas à ce que la femme soit reconnue impropre à l'accomplissement d'aucun acte religieux, et que l'homme seul soit capable d'offrir un culte ? La femme ne prend part au culte qu'en tant qu'elle est mariée et uniquement parce qu'elle appartient, grâce à son mari, à une communauté religieuse. C'est parce que seuls les descendants mâles étaient aptes à procéder au culte des ancêtres que l'on était si pressé de se

marier, que la femme sans enfant considérait sa stérilité comme une honte et un opprobre, voire même comme un châtimement. Aussi donnait-elle à son mari sa servante comme concubine afin d'avoir d'elle un enfant. Si grand était le désir d'une veuve d'avoir un fils, que, pour en obtenir un, elle n'hésitait pas à commettre un adultère ou un inceste. Les exemples de Tamar et de Ruth prouvent que la femme israélite ne reculait devant aucun moyen, quelque scandaleux qu'il fût, pour ne pas laisser la famille de son mari sans postérité. Bien plus, les filles de Loth, quoique non mariées, n'hésiterient pas à enivrer leur père, espérant avoir de lui un enfant. Lorsqu'une guerre a décimé la population mâle de la Palestine « sept femmes, dit Esaïe, saisirent un seul homme et dirent : nous mangerons notre pain, et nous nous vêtirons de nos habits ; fais-nous seulement porter ton nom ! Enlève notre opprobre ! »

Aussi, pour remédier à ce scandaleux état de choses, on constitua la coutume du Lévirat : La veuve d'un homme mort sans enfant devait lui en procurer un, en se mariant avec le plus proche parent du défunt : l'enfant qui naissait de ce mariage appartenait au trépassé et avait le devoir d'honorer le mort dont il était le fils adoptif « afin que le nom du défunt ne fût pas effacé en Israël. »

On pourrait peut-être démontrer qu'une partie de la morale et de la législation hébraïques des premiers temps est basée sur ce principe : la famille, communauté religieuse, basée sur le culte des ancêtres. Toutefois il faudrait se garder d'exagérer l'importance de ce principe.

Il est tout naturel, si le père est le chef d'une communauté religieuse, qu'il possède un pouvoir à peu près absolu sur ses enfants, qu'il puisse choisir à ses fils des femmes (Gen. XXIV, 3) et à ses filles des maris selon ses convenances, qu'il ait le droit de vendre ses enfants comme esclaves. Il avait aussi droit de vie et de mort sur eux, et pouvait les offrir en sacrifice (Genèse XXXVIII, Deut. XXI, Juges XI, 40).

Enfin cela expliquerait l'étroite solidarité de l'individu avec ses ascendants et ses descendants. Iahweh protège les Israélites à cause du serment qu'il a fait à Abraham et de l'alliance qu'il a conclue avec lui. Il est « le Dieu fort et jaloux qui jusqu'à la troisième et quatrième génération punit sur les enfants l'iniquité des pères qui le haïssent et fait éprouver sa miséricorde jusqu'à mille générations à ceux qui l'aiment. »

Il faut à tout prix que la terre demeure entre les mains de l'héritier direct. On ne peut pas aliéner le patrimoine paternel, car c'est là que sont les tombes des ancêtres. Cette même solidarité se retrouve dans le devoir qu'a l'Hébreu de venger le meurtre de son parent; de plus, le meurtrier n'était pas seul rendu responsable du meurtre, mais encore toute sa famille.

Cette idée de la solidarité dans le bien comme dans le mal, paraît être née de bonne heure en Israël. Les prophètes la combattirent de toute leur force et essayèrent d'y substituer la responsabilité individuelle de chaque homme.

Que dirons-nous de plus ! Gardons-nous de mépriser ce culte, si étrange qu'il paraisse en face du christianisme, et rappelons-nous que la morale qui en décou-

lait, morale de respect de la famille et des parents, avait bien sa valeur. A notre époque où les liens de famille sont si relâchés, où les enfants ouvrent si tôt leurs ailes et se hâtent de devenir étrangers à père et mère, opposons l'époque antique avec ses règles fermes quoique souvent trop dures.

Tels furent probablement les débuts de ce peuple profondément religieux, peuple qui a donné naissance aux trois grandes religions monothéistes.

Au milieu des ténèbres de l'eudémonisme apparaît subitement l'éclatante lumière de la révélation du Dieu unique, du Dieu saint, du Dieu tout puissant. Et le monothéisme, comme partout ailleurs, après une lutte dont nous ignorons la durée exacte, remplaça les pâles et incertaines aspirations du passé, et orienta les esprits vers la liberté, la lumière, leur ouvrant ainsi l'avenir. A la notion crépusculaire du Schéol et de la vie souterraine a succédé cette triple aurore : l'immortalité de l'âme, la résurrection, la rédemption.

THÈSES

I

Malgré les obscurités qui entourent le culte primitif des peuples, on peut affirmer que la plupart des nations ont rendu un certain culte aux ancêtres.

II

Il se peut que quelques-unes des coutumes funéraires en usage chez les Hébreux aient été considérées à l'origine comme des rites célébrés en l'honneur des morts. Avec le temps elles auraient perdu leur sens religieux et seraient devenues de simples manifestations de la douleur.

III

Quelques passages de l'Ancien Testament, en donnant aux morts le nom d'*élohim*, semblent leur assigner une existence se rapprochant un peu de celle de la divinité.

IV

Dans les temps anciens un grand nombre de sanctuaires de Iahweh viennent se fonder à côté des tombes ancestrales.

V

Les documents de l'Ancien Testament antérieurs à l'exil, tout en paraissant nous montrer ici et là les tra-

ces d'une vénération rituelle des ancêtres, ne nous permettent pas de déterminer la nature et le degré de cette vénération.

VI

Dans l'état actuel de nos connaissances, il n'est pas permis d'affirmer que le culte de Iahweh soit issu de celui des ancêtres.

VII

Les conceptions dites animistes que l'on rencontre dans l'Ancien Testament doivent être considérées, non comme une altération du Jahwisme, mais comme une des étapes antérieures de l'évolution religieuse des Israélites.

VIII

L'enseignement biblique destiné soit aux enfants, soit surtout aux adultes, doit tenir un compte sérieux des progrès de la science exégétique et historique.

IX

La lecture de la Bible faite avant le culte, au milieu du bruit et de l'inattention générale, est irrespectueuse envers la parole de Dieu.

X

Il est anormal que l'Eglise de Genève n'ait aucun moyen d'exercer, au point de vue moral et religieux, un contrôle sur les candidats qui postulent la charge de pasteurs en office dans ses paroisses.

OUVRAGES CONSULTÉS

MARTI. *Geschichte der Israelitischen Religion.*

SMEND. *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte.*

PIEPENBRING. *Théologie de l'Ancien Testament.*

» *Histoire du peuple d'Israël.*

BUHL. *Die socialen Verhältnisse der Israeliten.*

STADE. *Geschichte des Volkes Israels.*

GRAUETZ. » » »

RENAN. *Histoire du peuple d'Israël.*

ANDREW-LANG. *The makers of the religion.*

F. SCHWALLY. *Das Leben nach dem Tode.*

G. FREY. *Tod, Seelenglaube und Seelenkultus im alten Israel.*

LÉONCE ANDRÉ. *Le culte des morts chez les Hébreux.*

J. GOLDZIEHER. *Le culte des ancêtres et le culte des morts chez les Arabes.* Rev. de l'Hist. des Religions, 1884.

WELLHAUSEN. *Skizzen und Vorarbeiten, III.*

PIETSCHMANN. *Geschichte der Phönizier.*

ALFRED JÉRÉMIAS. *Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode.*

JEAN VIEL. *Les idées des Grecs sur la vie future.*

ED. MONTET. *Cours inédits.*

» *La croyance à la vie future chez les Juifs.* Rev. de l'Hist des Rel., 1884.

F. MONTET. *Le Deutéronome et la question de l'Hexateuque.*

» *La Composition de l'Hexateuque, des Juges, de Samuel et des Rois.*

DILLMANN. *Exegetisches Handbuch des Alten Testament.*

» *Esaïe.*

GIESEBRECHT. *Das Buch Jeremia.*

HITZIG. *Handkommentäre.*

LICHTENBERGER. *Encyclopédie des Sciences religieuses. Plusieurs articles.*

PERROT ET CHIPIEZ. *Histoire de l'Art.*

REUSS. *La Bible.*

STAPPER. *Les Idées religieuses en Palestine.*

ARCHINARD. *Israël et ses voisins asiatiques.*

AUBERT. *Vie après la mort chez les Israélites.* Rev. de Théol. I, 1902.

FUSTEL DE COULANGES. *La cité antique.*

GINSBURG ET EDERSHEIM. *L'Israélite de la naissance à la mort.*

GRÜNEISEN. *Ist der Ahnenkultus die vorjahwistische Religion Israels gewesen?*

Der Ahnenkultus und die Urreligion Israels.

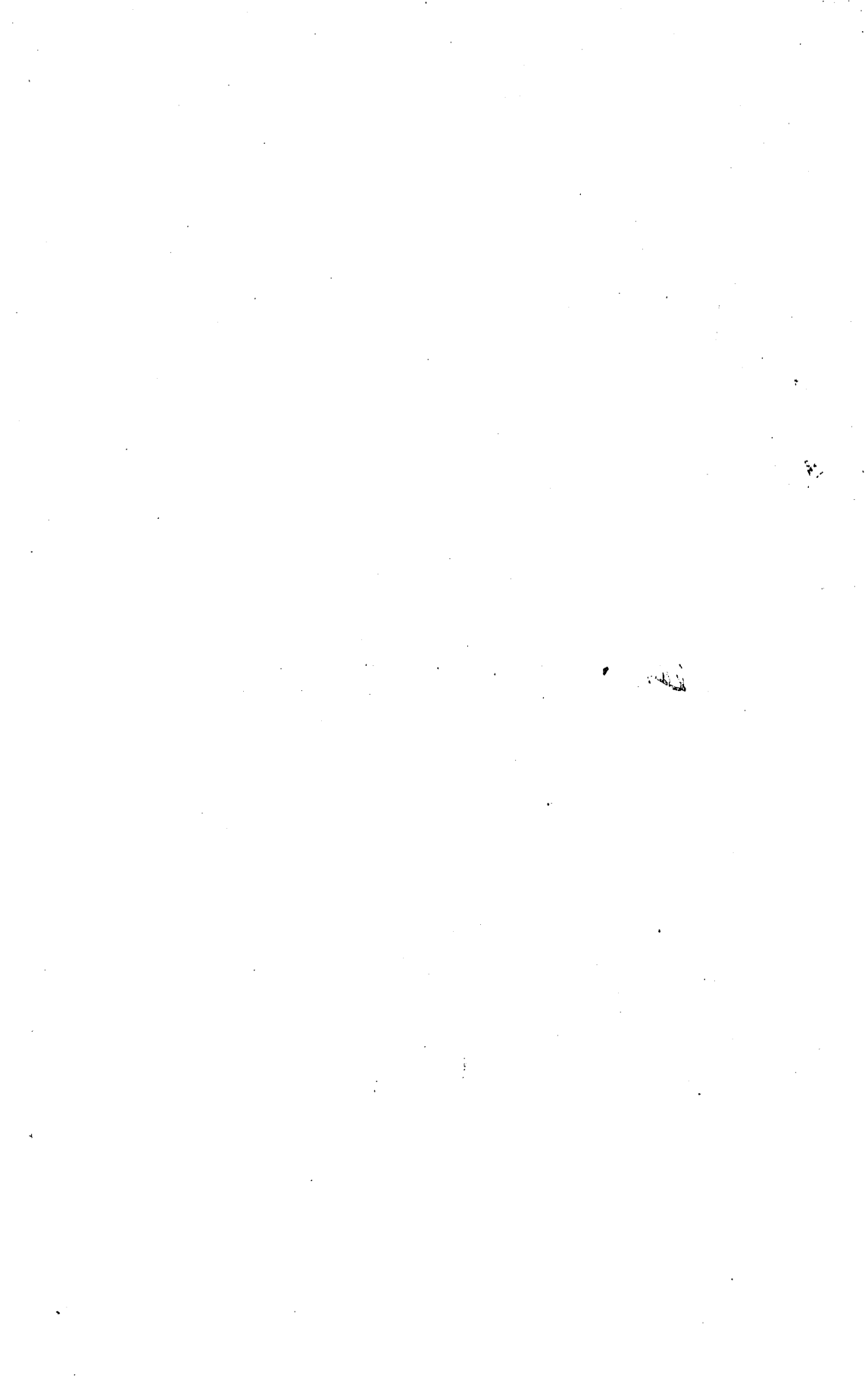
La Faculté de Théologie, chargée par le règlement de l'Université d'examiner la présente thèse, en autorise l'impression, sans toutefois entendre exprimer par là d'opinion sur les propositions qui y sont énoncées.

GENÈVE, septembre 1902.

Le Doyen de la Faculté,
D^r E. MONTET, prof.

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
PREMIÈRE PARTIE. <i>Le lendemain de la mort chez les Hébreux.</i>	
CHAPITRE I. — L'anthropologie hébraïque.	7
CHAPITRE II. — Les <i>Rephaïm</i> et la notion du <i>Schéôl</i> . . .	12
CHAPITRE III. — Cérémonies funèbres	17
CHAPITRE IV. — Méthode d'investigation	20
DEUXIÈME PARTIE. <i>Recherches sur les coutumes funéraires.</i>	
CHAPITRE I. — Le vêtement de deuil	25
CHAPITRE II. — Les mutilations	35
CHAPITRE III. — Le chant funèbre	47
CHAPITRE IV. — Le repas mortuaire	50
CHAPITRE V. — Le jeûne	60
TROISIÈME PARTIE. <i>Recherches sur quelques croyances eschatologiques.</i>	
CHAPITRE I. — La nécromancie	68
CHAPITRE II. — Bénédiction et malédiction.	75
CHAPITRE III. — Les tombes des héros	77
CHAPITRE IV. — Les Théraphim	87
IV. <i>Conclusion</i>	94
<i>Thèses et épithèses.</i>	104
<i>Ouvrages consultés</i>	107



B.M. 648 .9 Del	Deletra, Charles L. Culte des Morts chez les Hébreux 231724
JAN 23 1931	Interlibrary Loan (Nordlander)
APR 21 1931 JUN 1 1931	Eugene S. Tanner Table 8

BM 648
.9
Del

231724

SWIFT LIBRARY

